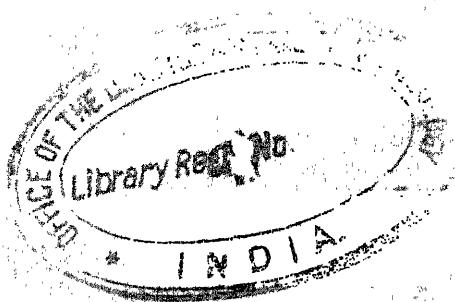
JOURNAL ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME XII



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

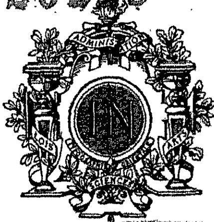
RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH
R. BASSET, BERGAIGNE, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG
FEER, FOUCAUX, HALÉVY
OPPERT, RENAN, E. SENART, ZOTENBERG, ETC.

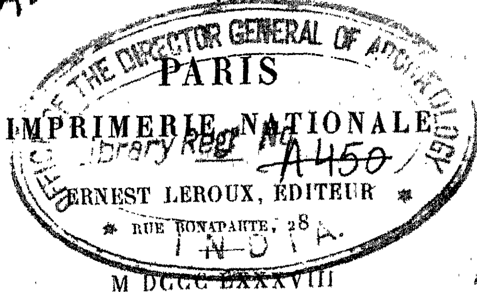
ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME XII







PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

M DCCC LXXXVIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1888.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 21 JUIN 1888.

La séance est ouverte à 3 heures sous la présidence de M. Ernest Renan.

Le procès-verbal de la séance générale précédente est lu et adopté.

Lecture est donnée d'une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique, annonçant l'ordonnancement d'une somme de 500 francs, représentant le deuxième trimestre de la souscription du Ministère pour l'année 1888.

La parole est donnée à M. Rubens Duval, qui lit, au nom de la Commission des censeurs, un rapport sur l'état des finances de la Société. Des remerciements sont votés à MM. les Censeurs et à la Commission des fonds.

M. Barbier de Meynard rend compte de l'état des publications de la Société. Il signale ensuite l'importance du Journal où le malheureux voyageur Hubert a réuni toutes les inscriptions, relevés d'itinéraires, indications topographiques, vocabulaires et notes philologiques qu'il a recueillis au cours de son explo-

ration d'Arabie. La Société s'honorerait en prenant à sa charge une partie des frais de cette publication, pour laquelle le concours de la Société de géographie nous est déjà assuré. M. Barbier de Meynard ajoute que, l'ouvrage étant publié à l'Imprimerie nationale, il y a tout lieu de compter sur une allocation de la part du Comité des impressions gratuites. Cette proposition est mise aux voix et adoptée à l'unanimité.

M. James Darmesteter, secrétaire, lit son rapport sur les travaux du Conseil durant les années 1885-1888.

M. de Rochemonteix lit un mémoire sur les noms des fils de Miçraïm, mentionnés dans le chapitre x de la *Genèse*.

La séance est levée à 5 heures.

Il est procédé au dépouillement du scrutin. Tous les membres sortants sont réélus.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Proceedings of the Royal Geographical Society*, june 1888.

— *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* XLII, I, 1888.

— *Comptes rendus de la Société de géographie*, nos 7-12, 1888.

— *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde,* XXXII, 3. Batavia, 1888.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Annales*

du musée Guimet, vol. XIV : E. Amélineau, *Essai sur le Gnosticisme égyptien*. Paris, Leroux, 1887.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, t. VII, n°s 9-11, 1887.

Par l'éditeur. *Annales de Tabari*, II, v, éd. Guidi et Müller. Leyde, Brill, 1888.

— *Internationales Archiv für ethnographie*, I, 1. Leiden, Trap, in-4°, 1888.

— *Revue africaine*, XXXI, juillet-août 1887.

— *Le Lotus*, t. II. Paris, Carré.

— *Revue critique*, 1888, n°s 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24.

— *Polybiblion*. Partie littéraire, avril-juin 1888. Partie technique, avril-juin 1888.

— *The American Journal of Philology*, IX, 1. Baltimore, 1888.

— *Revue archéologique*, mars-avril 1888.

— *Artâ Vîrâf-Nâmak*, traduction par A. Barthélemy. Paris, Leroux, 1887.

— Henshaw, W. *Perforated stones from California*. Washington, 1887.

— Holmes, W. *The use of gold and other metals among the ancient inhabitants of Chiriqui, isthmus of Darien*. Washington, 1887.

— James Constantine Pilling. *Bibliography of the Eskimo language*. Washington, 1887.

— Du même. *Bibliography of the Siouan languages*. Washington, 1887.

Cyrus Thomas. *Work in mound exploration of the bureau of ethnology*. Washington, 1887.

Par l'auteur. *Nozhet el-Hâdi*, histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670), publié par O. Houdas. Paris, Leroux, 1888.

— Maurice Jametel. *L'argot pékinois et le Kin-ping-meï*. Paris, Maisonneuve, 1888.

— E. Gourlian. *Méthode pour l'étude de l'arabe écrit*. Miliana, 1888.

— *Anîs el-julesâ*. Beyrouth, imprimerie catholique, 1888.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 21 JUIN 1888.

PRÉSIDENT HONORAIRE.

M. Barthélemy-Saint Hilaire.

PRÉSIDENT.

M. Ernest Renan.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Barbier de Meynard.
Pavet de Courteille.

SECRÉTAIRE.

M. James Darmesteter.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Garrez.

TRÉSORIER.

M. Melchior de Vogüé.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garrez.
Specht.
Clermont-Ganneau.

CENSEURS.

MM. ZOTENBERG.
Rubens DUVAL.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. FEER.
LANCEREAU.
OPPERT.
E. SENART.
SPIRO.
J. HALÉVY.
Michel BRÉAL.
DROUIN.
BERGER.
HOUDAS.
CLERMONT-GANNEAU.
le Dr LECLERC.
A. BARTH.
RUBENS DUVAL.
H. DERENBOURG.
BERGAIGNE.
HAUVETTE-BESNAULT.
RODET.
ZOTENBERG.
l'abbé BARGÈS.
FOUCAUX.
J. DERENBOURG.
D'HERVEY DE SAINT-DENYS.
Ch. SCHEFER.

RAPPORT DE M. GARREZ,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1887.

L'excédent des recettes sur les dépenses s'élève à 6,100 fr. Les dépenses relatives au *Journal* (article : *Dépenses diverses soldées par le libraire*) présentent sur les chiffres correspondants de l'année dernière une augmentation qui est largement compensée par le total des cotisations tant courantes qu'arriérées, total notablement plus élevé qu'il ne l'avait été depuis longtemps. L'indemnité au rédacteur, qui n'avait pas été soldée avant la fin de l'exercice précédent, et qui ne figurait que pour mémoire dans le dernier budget, est, par conséquent, double dans celui-ci.

Nous avons porté en dehors des recettes ordinaires le remboursement d'une de nos obligations du chemin de fer de l'Est, qui se trouvent maintenant réduites à 68. Au mois de décembre, nos vingt obligations d'Orléans sont sorties à la fois. Le remboursement ne figurera que sur les comptes de l'année prochaine, en regard du nouvel achat que nous avons dû faire tant pour les remplacer que pour alléger notre compte courant à la *Société générale*.

COMPTES D[E]

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations..	546f 00c		1,658f 00c
Frais d'envoi du *Journal asiatique*.	404	20	
Ports de lettres et de paquets reçus.	46	20	
Frais de bureau du libraire.....	100	50	
Dépenses diverses soldées par le libraire..................	561	10	
Honoraires du sous-bibliothécaire.	1,200	00	1,717 20
Service, étrennes............	277	00	
Chauffage, éclairage, etc......	44	45	
Reliure et frais de bureau......	101	05	
Contribution des portes et fenêtres....................	18	65	
Contribution mobilière........	76	05	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1886..........	8,694	90	10,094 90
Allocation à l'ancien compositeur.	200	00	
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique* (2 années)......	1,200	00	
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.			46 75
Total des dépenses de 1887..........			13,516 85
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1887..................			29,562 86
Ensemble....................			43,079f 71c

L'ANNÉE 1887.

RECETTES.

129 cotisations de 1887	3,870f 00c	8,180f 00c
43 cotisations arriérées	1,290 00	
1 cotisation à vie	300 00	
120 abonnements au *Journal asiatique* de 1887	2,400 00	
Vente des publications de la Société	320 00	
Intérêts des fonds placés :		6,454 16
1° Rente sur l'État 3 p. o/o ..	1,800 00	
——— 4 1/2 p. o/o.	450 00	
Legs Sanguinetti	410 00	
2° 69 obligations de l'Est	1,577 13	
3° 20 obligations d'Orléans ..	275 40	
4° 59 obligations Lyon-fusion.	812 43	
5° 30 obligations de l'Ouest ..	436 50	
6° 30 obligations Crédit foncier 1883	436 65	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	256 05	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	5,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale en dégrèvement des frais d'impression du *Journal*.	3,000 00	
Total des recettes de 1887		19,634 16
Remboursement d'une obligation de l'Est		644 67
		20,278 83
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 1er janvier 1887		22,800 88
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1887		43,079f 71c

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1887, LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 21 JUIN 1888.

Messieurs,

Les comptes arrêtés au 31 décembre dernier par votre Commission des fonds constatent une nouvelle progression dans les recettes, qui vont toujours en augmentant. Les cotisations et les abonnements du *Journal* ont atteint, en 1887, le plus haut chiffre auquel ils soient arrivés depuis longtemps. L'excédent des recettes sur les dépenses est cependant moins élevé que l'année précédente : 6,100 francs au lieu de 7,600. Cette diminution s'explique, d'une part, par le report d'une dépense annuelle de 600 francs qui n'avait pu figurer sur les comptes de 1886 et qui a dû être portée double sur les comptes de 1887; et, d'autre part, par les frais d'impression du *Journal* qui sont de 8,694 fr. 90 au lieu de 8,227 fr. 25 payés l'année précédente. Vous vous féliciterez de cette augmentation de dépenses qui répond au but de notre Société et au vœu que nous exprimions, l'année dernière, de voir une partie des fonds disponibles de la Société consacrés à des publications orientales. Malgré ce surcroît dans nos dépenses, les fonds déposés en compte courant à la *Société générale* s'élevaient, au 31 décembre dernier, à la somme considérable de 29,562 fr. 86, dans laquelle figure, il est vrai, pour 644 fr. 67 le remboursement d'une obligation sortie au tirage. Vingt autres obligations ont été également remboursées dans le courant de l'exercice actuel; notre capital de réserve sera accru du bénéfice résultant de ces remboursements; quant aux fonds du compte courant, ils

seront employés en partie à des ouvrages en cours de publication. Nous sommes heureux, Messieurs, d'être vos interprètes en remerciant votre trésorier et votre Commission des fonds de leur zèle intelligent qui se traduit par des résultats aussi satisfaisants.

H. Zotenberg, R. Duval.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MM.*ABBADIE (Antoine D'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

ALLOTTE DE LA FUYE, chef de bataillon du génie, à Grenoble.

ALRIC, drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

AMARI (Michel), sénateur, via d'Azeglio, 5, à Pise.

AMÉLINEAU (E.), maître de conférences à l'École des hautes études, boulevard Saint-Germain, 43, à Paris.

AMIAUD, maître de conférences à l'École des hautes études, rue du Bac, 79, à Paris.

*AYMONIER (E.), chef de bataillon d'infanterie de marine, rue des Mathurins, 43, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE AMBROSIENNE, à Milan.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ, à Utrecht.

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE, à Alger.

MM. BARBIER DE MEYNARD, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et à l'École des langues orientales vivantes, boulevard de Magenta, 18, à Paris.

BARGÈS (l'abbé), professeur honoraire de la Faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 11, à Paris.

BARRÉ DE LANCY, premier secrétaire-interprète du Gouvernement pour les langues orientales, rue Caumartin, 32, à Paris.

BARTH (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

BARTHÉLEMY, chancelier du consulat de France, à Zanzibar.

BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE, ancien Ministre des Affaires étrangères, membre de l'Institut, boulevard Flandrin, 4, à Paris.

BASSET (René), professeur d'arabe à l'École des lettres, rue Randon, 22, à Alger.

BAUMGARTNER (J.-Ant.), professeur auxiliaire à l'École de théologie libre de Genève, à Saint-Jean-la-Tour, près Genève.

BEAUREGARD (Olivier), rue Jacob, 3, à Paris.

BECK (l'abbé Franz-Seignac), rue du Palais-Gallien, 122, à Bordeaux.

BEKERMANN (Joseph), rue Rymarska, 10, à Varsovie.

BELKASSEM BEN SEDIRA, professeur à l'École des lettres, à Alger.

IMPRIMERIE NATIONALE.

MM. Bellin (Gaspard), ancien magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

* Berchem (Max van), château de Crans, Vaud (Suisse).

Bergaigne (Abel), membre de l'Institut, professeur de sanscrit à la Faculté des lettres, rue d'Erlanger, 12, à Paris-Auteuil.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Besthorn (G.), Guldbergsgade, 9, à Copenhague.

Bœll (Paul), élève titulaire de l'École des hautes études, rue Flatters, 5, à Paris.

Boncompagni (le prince Balthasar), à Rome.

Bouillet (l'abbé Paul), ancien missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

Bouyac, interprète militaire, à l'État-major de la subdivision, à Bône.

* Bourquin (le Rév. A.), à Vals-les-Bains.

Brau de Saint-Pol Lias (Xavier), chargé de missions scientifiques en Malaisie, rue de Passy, 47, à Paris.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue Soufflot, 15, à Paris.

Budge (E.-A.), du British Museum, à Londres.

Bühler (George), Richardgasse, 5, à Vienne.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

* Burgess (James), à Bombay.

MM.*Burt (le major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Calassanti-Motylinski (de), à la Direction des Affaires indigènes, à Constantine.

Carletti (P. V.), professeur d'arabe à l'Université de Bruxelles, rue de la Couronne, 4, à Bruxelles.

Carrière, professeur d'arménien à l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 35, à Paris.

Castries (le comte Henri de), capitaine attaché à l'État-major général du Ministre de la Guerre, rue de Grenelle, 75, à Paris.

Catzeflis (A.), vice-consul de Russie, à Tripoli de Syrie.

Cauro (Victor), interprète militaire, à Gafsa (Algérie).

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (le comte de), rue Saint-Dominique, 3, à Paris.

Cheikho (le P. Louis), Université Saint-Joseph, à Beyrouth.

Chilton (Edwin B.), à New-York.

Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. Cillière (Alph.), attaché au Ministère des Affaires étrangères, rue de Verneuil, 42, à Paris.

Clercq (L. de), député, rue Masseran, 5, à Paris.

Clermont-Ganneau, secrétaire-interprète du Gouvernement, correspondant de l'Institut, directeur adjoint à l'École des hautes études, rue de Chaillot, 22, à Paris.

Clozel, secrétaire-interprète de la commission d'enquête, à Collo (Constantine).

Cohen Solal, professeur d'arabe au Collège, à Oran.

Colin (Gabriel), administrateur adjoint, à Azeffoun (Kabylie).

* Cordier (Henri), professeur à l'École des langues orientales vivantes, place Vintimille, 3, à Paris.

Coulber, capitaine au 2e de ligne belge, rue de la Prairie, 57, à Gand.

* Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

Cusa (le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

* Danon (Abraham), à Andrinople.

* Darmesteter (James), professeur au Collège de France, rue de Vaugirard, 192, à Paris.

Debat (Léon), boulevard de Magenta, 145, à Paris.

MM. Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Taillepied, 4, à Sarcelles (Seine-et-Oise).

* Delamarre (Th.), rue du Colysée, 37, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

* Delphin (G.), professeur à la chaire publique d'arabe, à Oran.

* Derenbourg (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de la Victoire, 56, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Devéria (Gabriel), secrétaire d'ambassade, interprète du Gouvernement, rue de Prony, 85, à Paris.

Dieulafoy, ingénieur en chef, impasse Conti, 2, à Paris.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Schill Strasse, 11 *a*, à Berlin.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

Drouin, avocat, rue Moncey, 15 *bis*, à Paris.

Dukas (Jules), rue des Petits-Hôtels, 9, à Paris.

Dulac (Hippolyte), boulevard Montparnasse, 13, à Paris.

Durighello (Joseph-Ange), antiquaire, à Sidon (Syrie).

Duval (Rubens), boulevard de Magenta, 18, à Paris.

MM. *Fargues (F.), à Téhéran.

*Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Fell (Winand), professeur à l'Académie de Munster.

Ferraud (Gabriel), attaché à la vice-résidence de France, à Tamatave (Madagascar).

Ferté (Henri), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Flach, professeur au Collège de France, rue de Berlin, 37, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue de Sèvres, 23, à Paris.

*Fryer (le major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Fujiyéda (Takutsu), élève de l'École des hautes études, rue de La Quintinie, 4, à Versailles.

Gaignière (H.), substitut du procureur de la République, à Châlons-sur-Marne.

Gantin, ingénieur, élève de l'École des langues orientales vivantes, rue de la Pépinière, 1, à Paris.

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gasselin (Ed.), consul de France, à Calcutta.

Gaudot (Octave), géomètre, rue d'Isly, 15, à Alger.

MM. *Gautier (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.

Gibb (E.-J.-W.), 13, Montgomerie Crescent, Kelvinside, Glasgow.

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

Goguyer (Antonin), interprète judiciaire près le tribunal de première instance, à Tunis.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Gourlian, professeur d'arabe au Collège et à l'École normale d'institutrices, à Miliana (Algérie).

Greffier, professeur au lycée de Ben-Aknoun (Algérie).

* Groff (W.-N.), avenue Carnot, 24, à Paris.

Grossi (Vincenzo), à Pollone, Biella (Italie).

Guieysse (Georges), élève de l'École des langues orientales vivantes, rue Legoff, 2, à Paris.

* Guieysse (Paul), ingénieur hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

* Guimet (Émile), au musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

Halévy (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

* Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, à Saint-Pétersbourg.

Harlez (C. de), professeur à l'Université, à Louvain.

MM. Hélouis, chancelier du consulat de France, à Tripoli de Barbarie.

Henry (Victor), maître de conférences à la Faculté de Lille.

Herbed Meherjibhai Palanji Madan, Old Sonapore Lane Dhobitalas, Bombay.

* Hervey de Saint-Denys (le marquis d'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avenue Bosquet, 9, à Paris.

Hodji (Jean), secrétaire de l'ambassade de Turquie, à Rome.

Horst (L.), rue Vieille-des-Fondeurs, 19, à Colmar.

Houdas, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 29, à Paris.

Huart (Clément), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Imbault-Huart (Camille), consul de France, à Canton (Chine).

Jametel (Maurice), chargé du cours de chinois à l'École des langues orientales vivantes, rue Franklin, 29, à Paris.

* Jong (de), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

Mme * Kerr (Alexandre), à Londres.

MM. Kesseler (Charles), place Saint-Charles, à Tunis.

Kremer (de), ancien Ministre du Commerce, membre de l'Académie des sciences, à Vienne.

Lambin (Émile), commissaire de police, rue Saint-Didier, 68, à Paris.

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

* Landberg (Carlo, comte de), docteur ès lettres, Gœthestrasse, 10, à Stuttgart.

Landes (A.), administrateur des affaires indigènes en Cochinchine, boulevard Péreire, 184, à Paris.

* Lanman (Charles), professeur de sanscrit à Harvard College, à Cambridge (Massachusetts).

Le Boul (Michel), interprète, rue Michelet, 13, à l'Agha Supérieur, à Alger.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

Leclerc (le Dr), médecin-major de 1re classe, à Ville-sur-Illon.

Ledain, rue du Calvaire, 35, à Saint-Cloud.

Ledoulx (Alphonse), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lefevre Pontalis, rue Montalivet, 5, à Paris.

Leriche (Louis) attaché au consulat de France, à Damas.

MM. *Lestrange (Guy), Charles Street, 46, Berkeley Square, à Londres.

Letourneux, magistrat, rue de l'École, à Saint-Eugène, près Alger.

Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Lévi (Sylvain), maître de conférences à l'École des hautes études, rue Simon-le-Franc, 17, à Paris.

Liétard (le Dr), maire de Plombières.

Loewe (le Dr Louis), 53, Warwick Road, à Londres.

Lorgeou (Édouard), interprète du consulat de France, à Bangkok.

Madden (J.-P.-A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Mahler, astronome, à Vienne (Autriche).

Mallet (Dominique), rue Mazarine, 19, à Paris.

Marrache, rue Laffon, 10, à Marseille.

Marre de Marin (Aristide), professeur de langues orientales, rue Brey, 11, à Paris.

Mashar Bey (le Dr), professeur d'anatomie à la Faculté impériale de médecine, à Constantinople.

*Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, ancien directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris.

MM. Masqueray (Émile), directeur de l'École des lettres, rue Joinville, 13, à Alger.

Massieu de Clerval (Henri), rue Mademoiselle, à Versailles.

Méchineau (l'abbé), maison Saint-Louis, à Saint-Hélier (île de Jersey).

Mehmed Moukhtar, secrétaire général de la direction médicale civile et militaire à l'École impériale de médecine, à Constantinople.

Mehren (le Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École des lettres d'Alger, rue Desmoyen, 19, à Constantine.

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Michel (Charles), professeur à l'Université, rue de Nassau, 2, à Gand.

Michelet, colonel du génie en retraite, rue de l'Orangerie, 38, à Versailles.

Milloué (L. de), conservateur au musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

* Mission archéologique française, au Caire.

* Mocatta (Frédéric D.), Connaught Place, à Londres.

Mohammed Hassan Khan (S.E.), Sanieddauleh, à Téhéran.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

MM. Montet (Édouard), professeur de langues orientales à l'Université de Genève, villa des Grottes.

Mouliéras, professeur d'arabe au Lycée, à Constantine (Algérie).

Mourier (J.), à Tiflis.

Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

* Müller (Max), professeur à Oxford.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nouet (l'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze (Sarthe).

Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2, à Paris.

Ottavi (Paul), élève drogman attaché au consulat général de France, à Beyrouth.

* Parrot-Laboissière (Ed.-F.-R.), Barrière Ste-Catherine, par Moulins.

* Patkanoff (Kerope), professeur de langue arménienne à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Patorni, interprète militaire au Gouvernement général, à Alger.

Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

MM. Pereira (Estèves), lieutenant du génie, Poço do Borratem, 4, à Lisbonne.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (l'abbé), à Romescamps, par Abancourt (Oise).

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Cannes.

Piat, drogman-chancelier du consulat de France, à Alep.

Piehl (le Dr Karl), docent d'égyptologie à l'Université, à Upsal.

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

* Pinart (Alphonse), à San-Francisco.

* Platt (William), Callis Court, Saint-Peters, île de Thanet (Kent).

Pognon, consul de France, à Bagdad.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7, à Paris.

Porter Smith (F.), chirurgien, à Shepton Mallet (Angleterre).

Prætorius (Franz), Augusta Platz, 5, à Breslau.

Preux, élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue du 29 Juillet, 3, à Paris.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Prym (le professeur E.), à Bonn.

MM. Quentin (l'abbé), aumônier au lycée Louis-le-Grand, rue Saint-Jacques, 123, à Paris.

Querry (Amédée), consul général de France, à Trébizonde.

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Ravaisse (P.), membre de la mission archéologique française au Caire.

Regnaud (Paul), maître de conférences, pour le sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.

* Regnier (Adolphe), rue de l'Abbaye, 12, à Paris.

* Rehatsek (Edward), M. C. E., à Bombay.

Remy (Georges), interprète militaire à la division d'Alger.

Remzi Bey (Hussein), professeur à l'École impériale de médecine, à Constantinople.

Renan (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France, à Paris.

Reuter (J.-N.), licencié ès lettres, à Abo (Finlande).

* Revillout (E.), conservateur adjoint au Musée égyptien, professeur à l'École du Louvre, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, à la Havane.

* Rimbaud, rue de Versailles, 59, au Chesnay, près Versailles.

MM. Rivié (l'abbé), curé de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

Rochemonteix (le marquis de), rue des Beaux-Arts, 11, à Paris.

Rockhill (W. Woodville), attaché à la légation des États-Unis, à Péking.

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

* Rolland (E.), rue des Fossés-Saint-Bernard, 6, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon.

Rosny (L. de), professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Duquesne, 47, à Paris.

Rost (Reinhold), bibliothécaire de l'India Office, à Londres.

Roth (le professeur), bibliothécaire en chef de l'Université, à Tubingue.

Roussel (l'abbé), rue des Dames, 12, à Rennes.

Rudy (Ch.), professeur, rue Royale, 7, à Paris.

* Rütten (Albert), avocat, rue de Spa, 4, à Bruxelles.

Ryauon Fujishima, boulevard Saint-Michel, 79, à Paris.

Rylands (W. F. S. A.), secrétaire de la Société d'archéologie biblique, Hart Street, 11, Bloomsbury, à Londres.

MM. SABBATHIER, agrégé de l'Université, rue du Cardinal-Lemoine, 15, à Paris.

SAUVAIRE (Henri), consul honoraire, à Robernier, par Montfort-sur-Argens (Var).

SCHACK (le baron Adolphe DE), à Munich.

SCHEER (Eugène), inspecteur des écoles indigènes de l'Algérie, rue Dupuch, 10, à Alger.

SCHEFER (Charles), membre de l'Institut, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

SCHMIDT (Waldemar), professeur, à Copenhague.

SÉLIM GÉOHAMY, à Smyrne.

SENART (Émile), membre de l'Institut, rue Bayard, 16, à Paris.

SENÂTHI RÂJA (de Jaffna, Ceylan), rue de l'Université, 193, à Paris.

SIOUFFI, vice-consul de France, à Mossoul.

SOCIN, professeur à l'Université de Tubingue.

SONNECK (DE), interprète militaire de première classe, à Constantine.

SPECHT (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

SPIRO, professeur au collège Sadiki, à Tunis.

STEINNORDH (J.-H.-W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping.

STREHLY, professeur au lycée Louis-le-Grand, rue de Vaugirard, 16, à Paris.

MM. TAILLEFER, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

TEUTSCH (Alfred), pensionnaire de l'École des langues orientales, rue de Tournon, 27, à Paris.

TEXTOR DE RAVISI (le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

THORBECKE (H.), professeur de langues orientales, à l'Université de Halle.

* TURRETTINI (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

TURRINI (Giuseppe), professeur de sanscrit, à l'Université de Bologne.

VASCONCELLOS-ABREU (DE), professeur de langues et de littératures orientales, Jardim do Regedor, à Lisbonne.

VERNES (Maurice), directeur adjoint à l'École des hautes études, rue Fortuny, 31, à Paris.

VILBERT (Marcel), drogman du consulat de France, à Andrinople.

VINSON (Julien), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue de Beaune, 3, à Paris.

VISSIÈRE (Arnold), premier interprète de la légation de France, à Pékin.

VITTO (Errico), consul d'Italie, à Alep.

IMPRIMERIE NATIONALE.

MM. Vogüé (le marquis Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Vollon (Léonce), président de chambre honoraire à la Cour d'appel, à Alger.

Waddington (W.-V.), membre de l'Institut, ambassadeur de France à Londres, rue Dumont-d'Urville, 31, à Paris.

* Wade (Sir Thomas), Cleveland Square, 42, Hyde-Park, à Londres.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Iéna.

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (le Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's, station Road, Cambridge.

* Wyse (L.-N.-B.), lieutenant de vaisseau, boulevard Malesherbes, 117, à Paris.

Zoeros Pacha, général de brigade, professeur de clinique à la Faculté de médecine de Constantinople, rue Agha Haman, à Péra.

* Zographos (S. Exc. Christaki Effendi), avenue Hoche, 22, à Paris.

Zotenberg (H.-Th.), bibliothécaire au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.
Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.
Weber, professeur à l'Université de Berlin.
Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).
Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822. Collection complète........................... 1,000 fr.
Chaque année........................... 25 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°........................... 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°........................... 7 fr. 50

ESSAI SUR LE PÂLI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)........................... 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°.. 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches......... 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8°........................... 7 fr. 50

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8° .... 4 fr. 50

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche..... 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8°............. 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8° .... 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8° .... 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imp. royale, 1840, in-4°. 24 fr.

Râdjataranginî, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°..... 20 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du Ministre de la guerre, quatrième édition. *Paris*, Imp. nat. 1877, in-8°. 6 fr.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie nationale, 4 vol. in-8°. Chaque volume......... 7 fr. 50

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8° .... 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol.... 7 fr. 50

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volume I. 1 fort vol. in-8°.............. 25 fr.
Le volume II est sous presse.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique*.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT LES ANNÉES 1885-1886-1887-1888,

FAIT POUR LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 21 JUIN 1888,

PAR M. JAMES DARMESTETER.

Messieurs,

Au cours des trois années qui se sont écoulées depuis le dernier rapport, la Société asiatique a fait plusieurs pertes douloureuses, dont quelques-unes prématurées.

M. l'abbé Favre était le doyen des études malaises en France. Né en 1812 à Joinville, dans l'Eure-et-Loir, il étudia au séminaire d'Orléans et prit les ordres en 1838. Dévoré de la passion évangélique, il partit quatre ans plus tard pour l'Indo-Chine, et, seize ans durant, il prêcha l'Évangile aux peuplades de la péninsule malaise, fonda des églises et des écoles. Les fatigues de la tâche et du climat ayant épuisé sa santé, il fut obligé de revenir en France en 1850; en retour des enseignements qu'il avait portés en Asie, il rapportait une connaissance profonde des langues malaises, et le reste de sa car-

rière allait se passer à faire profiter le monde savant des trésors qu'il avait amassés. Ses grammaires javanaise (1866) et malaise (1876), ses dictionnaires javanais (1870), malais (1875) et français-malais (1879) forment toute une encyclopédie linguistique des deux langues principales de l'Archipel.

L'abbé Favre travailla jusqu'au dernier jour. Chargé en 1860 du cours de malais et de javanais à l'École des langues orientales, il professa jusqu'à la veille de sa mort, et le volume offert par l'École au Congrès de Vienne de 1886 contenait encore un texte publié et traduit par M. l'abbé Favre[1]. C'est une belle carrière et d'une grande unité, ayant été vouée au culte de la vérité dans la religion et de la vérité dans la science.

M. Marcel Devic, comme M. l'abbé Favre, était venu à l'orientalisme par des voies détournées. Il appartenait, je crois, au service hydrographique et ne put longtemps consacrer à ses études favorites que les loisirs que lui laissaient ses occupations officielles. Son domaine favori était ce vaste domaine des mers de l'Inde et de l'archipel Indien, qui va de la Malaisie aux côtes de l'Afrique. Sa traduction des *Merveilles de l'Inde*, ce recueil des fables, étranges ou terribles, qui couraient parmi les navigateurs

[1] *Entretien de Moïse avec Dieu sur le mont Sinaï* (*Nouveaux mélanges orientaux publiés par l'École des langues*, 1886, p. 157-182) : les principaux devoirs du musulman y sont résumés sous forme de catéchisme.

arabes du xᵉ siècle; sa traduction de la *Sedjarat Malayou*, recueil des légendes historiques de l'archipel Indien; son livre sur le pays des Zendjs, collection de matériaux utiles sur ces peuplades de l'Afrique occidentale qui un instant ont joué un rôle prépondérant dans le khalifat, montrent la large curiosité de son esprit.

Dans les dernières années, le Ministère de l'instruction publique l'appela à enseigner la grammaire comparée à la Faculté de Montpellier, et il porta dans la tâche qui lui était confiée et qui comprenait l'enseignement du sanscrit et des langues romanes, la conscience et l'application qu'il portait en toutes choses. Par le dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale, publié en appendice à la fin du dictionnaire de Littré, il a attaché son nom d'une façon durable à une des grandes œuvres de la science contemporaine.

M. Richard Boucher, né en 1843, petit-fils d'un pair de France, avait consacré de bonne heure à l'étude des langues orientales, vers lesquelles il se sentait fortement attiré, les loisirs que lui laissait une grande fortune. Il étudia l'arabe sous la direction de M. Reynaud, croyons-nous, et dès 1863 entreprenait un long voyage en Algérie et en Tunisie pour se familiariser avec la langue vulgaire. Bientôt, dans un séjour à Constantinople, il copiait à Sainte-Sophie le manuscrit le plus ancien du Divan de Férazdak, le poète hardi et amer de l'époque des

Omeyyades, en qui tous les événements et toutes les passions du Ier siècle de l'Islam ont trouvé un témoin partial, mais éloquent et ardent. Il débutait en 1867 dans notre Journal avec un mémoire sur deux poètes antéislamiques, Orwa et Zou'l-Asba, celui-ci inconnu jusqu'alors et seul souvenir des Adouan, une des grandes tribus de l'Arabie, puissante jusqu'au Ve siècle et qui allait disparaître de la scène. Sur ces entrefaites éclata la guerre de 1870 : M. Boucher quitta ses manuscrits, s'engagea et mérita la croix par sa belle conduite dans la guerre. La paix conclue, il revint à ses travaux interrompus et commença la publication et la traduction de Férazdak. Bientôt il partait pour l'Asie; mais le travail et l'action néfaste de l'Orient avaient épuisé sa constitution; la fièvre cérébrale le saisit à Téhéran : il ne devait plus se retrouver. En octobre 1886, il acheva de mourir. Il laissait inachevé son Divan de Férazdak : c'est l'œuvre principale qui restera d'une carrière qui aurait pu être féconde.

M. l'abbé Girard, décédé à Liège en février 1887, avait publié en 1880 une traduction des Psaumes; il avait depuis passé de l'hébreu au sanscrit et de la Bible aux Védas. Il laisse en manuscrit une traduction complète du Rig Véda qui, nous dit M. Bergaigne, n'a pas seulement utilisé les travaux antérieurs, mais présente aussi plus d'une interprétation nouvelle qui mérite de fixer l'attention. Il est à craindre que le fruit de ce grand travail ne soit perdu.

Les études chinoises ont également fait une perte douloureuse et prématurée avec M. Georges-Fernand Scherzer. Né à Paris en avril 1849, M. Scherzer s'était d'abord destiné à la carrière d'ingénieur, était entré à l'École centrale et en 1869 avait été déclaré admissible à l'École polytechnique. Mais ses goûts l'entraînaient vers l'Extrême Orient et il entra dans la carrière du consulat. Dès 1870 il était élève interprète à Pékin et premier interprète de la légation en 1874. Il exerçait ses fonctions lorsque le second du commandant Fleuriais, qui faisait partie de la commission chargée d'observer le passage de Vénus, tomba malade : Scherzer, se rappelant ses premières études scientifiques, sut le remplacer avec succès. Vice-consul en 1882, il fut chargé d'une mission scientifique à King-te-tching pour y étudier la fabrication de la porcelaine chinoise, nommé au retour consul à Canton et détaché en 1884 à l'escadre de l'amiral Courbet. La guerre terminée, il prit part, comme vice-président, aux travaux de délimitation du Tonquin. Souffrant d'une dysenterie chronique, dont il avait pris le germe au cours de la dure campagne des mers de Chine, il sentit le mal empirer sans consentir à se laisser relever de son poste ; il était le seul de la commission qui connût le chinois et sentait qu'il devait rester jusqu'au bout. Au commencement de février 1886 arriva de France M. Haïtce, destiné bientôt à un sort si tragique ; Scherzer consentit enfin à rentrer en France : il était trop tard ; il expira dans la traversée : il est

enseveli dans la mer Rouge. Dans les loisirs que lui laissaient ses fonctions, il avait publié un opuscule sur la puissance paternelle en Chine; mais son attention s'était portée spécialement sur la Corée, pays jusqu'à présent presque absolument fermé aux Européens, et il avait recouru aux documents chinois pour suppléer au défaut de renseignements directs. Il avait traduit en 1874 la relation d'un ambassadeur chinois envoyé en Corée en 1866 et qui décrit au jour le jour tout ce qu'il rencontre de remarquable. Il y a trois ans, il envoyait à notre Journal une description en règle de la Corée par un auteur chinois anonyme : elle n'a paru qu'après sa mort. On a retrouvé récemment, dans les cartons du Ministère des beaux-arts où il dormait depuis des années, un mémoire précieux sur la fabrication d'une porcelaine dont il avait découvert le secret dans la manufacture de King-te-tching.

La Société a perdu encore deux membres honoraires, le Dr Fleischer et M. Maneckji Curshedji, de Bombay.

Heinrich Leberecht Fleischer, né le 21 février 1801, à Schandau en Saxe, mort en février dernier, était le Nestor des études arabes en Europe. Après avoir suivi les cours de théologie et de langues orientales à Leipzig, il vint à Paris en 1824, comme précepteur des enfants de Caulaincourt, duc de Vicenze. Paris était alors le centre des études orientales et le jeune étudiant de Leipzig travailla sous la

direction de Silvestre de Sacy et de Caussin de Perceval. Rentré en Allemagne en 1828, il débutait avec le catalogue des manuscrits orientaux de la Bibliothèque royale de Dresde. Nommé professeur à l'Université de Leipzig en 1835, appelé à Berlin en 1860 pour inaugurer la chaire de langues orientales nouvellement créée, il allait enseigner les trois langues classiques de l'Orient musulman durant plus d'un demi-siècle. Si Fleischer n'eut point l'originalité et l'esprit créateur de ses deux maîtres, ce fut un éditeur modèle, et peu de savants ont autant fait que lui, soit par son œuvre directe, soit par ses conseils et sa collaboration souvent anonyme, pour jeter dans la circulation scientifique les matériaux mêmes sur lesquels se fait la science. C'est surtout son édition des Commentaires de Beidhawi, « le Sâyaṇa du Coran », qui conservera la mémoire de ce patient ouvrier. Trois générations d'arabisants allemands ont appris de lui à publier des textes. Fleischer était depuis 1867 membre associé de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, où il avait remplacé Bœckh, et il était entré dans notre Société dès 1827. Son nom rappelle une époque depuis longtemps disparue, mais non peut-être sans retour, où la science formait encore une patrie commune entre les savants de toute nationalité, et la Société asiatique de Paris, qui était alors en Europe le centre de cette patrie scientifique, doit à ce titre un double souvenir au nom de Fleischer à l'instant où il disparaît de nos rôles.

M. Maneckji Curshedji Schroff, décédé à Bombay le 6 décembre 1887, à l'âge de quatre-vingts ans, mérita le titre de membre honoraire de notre Société par l'assistance qu'il prêta aux travaux de Burnouf et par là à la constitution des études zendes. M. Maneckji laissera son nom dans l'histoire de sa communauté, où il a été un *homme représentatif.* Le Parsi moderne est en grande partie une création de M. Maneckji; et dans le rapprochement étroit qui s'est fait entre les Parsis et les Européens, c'est lui qui presque toujours a fait et fait faire le premier pas en avant.

Ce n'est pas ici le lieu de raconter sa carrière; j'en détacherai seulement les traits qui nous intéressent, comme orientalistes, pour l'histoire de la communauté parsie. Il débuta en 1837, lorsque le gouvernement anglais invita les Parsis à exposer leurs idées sur le règlement des héritages : les Parsis n'avaient pas dans leurs coutumes de règle fixe sur la matière, et jusqu'au moment où la propriété mobilière prit les développements inouïs que l'on sait, ils en sentaient peu le besoin, la propriété étant indivise dans la famille. Tandis que le *Panchayet*, représentant officiel de la communauté, discutait à l'infini, Maneckji envoya une communication personnelle au gouvernement, où il recommandait, au lieu de construire de toutes pièces une jurisprudence parsie, de partir de la loi anglaise amendée d'après les principes parsis. Son avis fut décisif. Ses pamphlets amenèrent bientôt la chute du Panchayet, qui durant des siècles avait gouverné en maître la communauté et

qui n'était plus depuis longtemps qu'un corps usé et un obstacle au rajeunissement de la communauté par l'esprit de l'Occident. Il fut le premier Parsi à aller en Europe, le premier Parsi à enseigner l'anglais à ses filles, à qui il enseigna même le français; la première école de filles fut fondée par lui, et en 1863, ayant eu la douleur de perdre son fils aîné, au troisième jour du *sadis*, il ouvrit une souscription pour la fondation d'une école anglaise destinée aux filles des indigènes : c'est l'origine de la grande école Alexandra. C'est dans son premier voyage en Europe, en 1841, qu'il rencontra Burnouf, avec lequel il resta lié jusqu'au bout et à qui il envoya la plupart des manuscrits zends qui constituent le fonds Burnouf à la Bibliothèque nationale. Sur les conseils du maître, il essaya, mais sans succès, de fonder une société asiatique parmi les Parsis. La Société asiatique de Bombay, qui excluait les indigènes, lui avait fermé ses portes; mais celle de Londres l'ayant nommé à l'unanimité, la branche de Bombay dut céder et se trouva par là ouverte aux *natives* : elle n'a pas eu à s'en repentir, car il n'est point de société scientifique à laquelle ne feraient honneur les Bhau-Daji, les Bhagvanlaldas, les Telang, les Bhandarkar.

M. Maneckji, partout à l'avant-garde, était même destiné à être le premier shérif indigène et le premier franc-maçon indigène : cette fois encore, c'était sous le patronage de l'Europe qu'il perçait les rangs de l'oligarchie européenne de l'Inde; c'est en France

qu'il avait été admis dans l'ordre. Quand je rencontrai à Bombay, en janvier de l'an dernier, le vert et vigoureux vieillard, il n'avait oublié ni la France ni le français, ni Burnouf et l'honneur que lui avait fait notre Société. Il laisse dans ses papiers une vaste correspondance avec Burnouf, dont la publication intéresserait l'histoire des études zendes. La tradition de M. Maneckji ne s'est point éteinte avec lui : son gendre, M. Kama, qui est un des nôtres depuis longtemps, est le premier Parsi qui soit allé étudier le zend en Europe ; et quand, l'an dernier, en prenant congé des Parsis, votre secrétaire leur proposa de créer un fonds pour la publication des textes pehlvis inédits, c'est surtout à l'appui chaleureux de notre confrère de Bombay que cette proposition a dû son succès[1].

I

INDE, CAMBODGE ET CAMPÂ.

M. Bergaigne, après avoir fait avec la profondeur que l'on sait l'analyse interne et comme la physiologie du système védique, aborde à présent l'analyse externe du monument même qui nous fait connaître ce système[2]. La *Sanhitâ* du Rig Véda a-t-elle été fondue d'un seul jet, ou bien se compose-t-elle de

[1] *Parsiism, its place in history* (Bombay, printed at the *Voice of India*, 1887, 32 pages in-8°).

[2] *La Saṃhitâ du Rig Véda, Journal asiat.*, 1886, II, p. 193-271. — *Nouvelles recherches sur l'histoire de la Saṃhitâ, ibid.*, 1887, I, p. 191-287. — *La division en adhyâyas*, 1887, II, p. 488-495.

couches successives ou du moins indépendantes? C'est une question préliminaire à résoudre, si l'on veut enfin arriver à des conclusions fermes sur l'histoire même du système et du livre; car, si la première chose à faire est de saisir exactement l'esprit de la religion et par là d'arriver à l'intelligence meilleure de ces textes, il s'est trouvé que, par la nature même de cette religion et de ces textes, par le vague et l'abstraction de leurs données, le progrès de l'interprétation est impuissant à nous renseigner sur leur histoire.

Or, il n'est pas douteux que le Rig, tel que nous le possédons, ne soit une œuvre composite et arrangée. La Sanhitâ n'est pas un chaos où les hymnes seraient jetés pêle-mêle. Un simple coup d'œil montre l'existence de quelques principes de classement certains : les hymnes sont groupés en dix maṇḍalas, d'après les familles de Rishis auxquelles ils sont attribués; à l'intérieur de chaque maṇḍala, les hymnes adressés à une même divinité font corps ensemble : les hymnes aux deux grandes divinités favorites, Agni et Indra, ont toujours la préséance. Ces principes, constatés depuis longtemps, ne donnent pas la clef de tout le système. MM. Delbrück et Grassmann étaient allés plus loin. Ils avaient reconnu l'existence d'un autre principe, le principe *numérique* ; les hymnes à une même divinité sont rangés selon le nombre des vers. L'application de ce principe, poursuivie par M. Bergaigne dans toute son étendue, le conduit aux conclusions suivantes : les maṇḍalas II-VII

IMPRIMERIE NATIONALE.

sont rangés suivant le nombre *primitif* des hymnes en gradation ascendante ; les diverses séries divines qui constituent un maṇḍala sont rangées suivant la même loi ; dans chaque série, les hymnes sont rangés suivant le nombre décroissant des vers ; à même nombre de vers, suivant la longueur décroissante des mètres. La régularité presque absolue avec laquelle ce principe se vérifie fournit à la critique du texte un instrument puissant ; les vers, les hymnes, les collections irréductibles qui violent ces principes seront des interpolations postérieures à la constitution primitive de la Sanhitâ.

Concurremment à la division des maṇḍalas, court une division en huit *ashṭakas* égaux, subdivisés en 64 *adhyâyas* égaux, division artificielle établie en vue de l'étude. Or, la Sanhitâ actuelle présente de grandes inégalités dans les adhyâyas. Les adhyâyas qui dépassent la longueur moyenne auront donc reçu des interpolations postérieurement à cette division.

Une troisième division en 85 *anuvâkas*, contenant chacun un nombre égal de vers, se vérifie régulièrement dans toute la Sanhitâ, même dans les *adhyâyas* les plus tourmentés ; cette division est donc postérieure aux interpolations qui ont suivi la division en adhyâyas. M. Bergaigne arrive ainsi à reconnaître trois classifications successives en maṇḍalas, adhyâyas, anuvâkas, auxquelles correspondent trois couches successives d'interpolations. Il y aura plus tard à retrouver, s'il y a lieu, l'esprit de ces séries

successives d'interpolations et ce qu'elles peuvent nous apprendre sur le mouvement de la théologie.

Ce travail de classification des Védas nous reporte évidemment dans une période historique bien caractérisée, sans pourtant nous éclairer sur la date même de cette période. N'y aurait-il pas par hasard dans ce millier d'hymnes quelque détail perdu qui nous ferait sortir de l'éternelle fantasmagorie du mythe et descendre sur le terrain solide des faits? Un des védisants les plus originaux de l'Allemagne, M. Ludwig, a cru trouver dans quatre passages un détail de ce genre[1]; à savoir la mention d'éclipses solaires, phénomène qui joue un grand rôle dans la mythologie postérieure, mais qui, à la différence de l'orage et de la nuit, est susceptible d'être daté et appartient à l'histoire. En consultant une table des éclipses totales du soleil, visibles dans le bassin de l'Indus, M. Ludwig arrive à dater deux des hymnes au 29 avril 1029 et au 20 avril 1001 avant notre ère. M. Bergaigne montre que, par malheur, ici encore l'histoire nous abandonne; dans trois de ces passages, l'éclipse n'existe que dans la traduction, et il ne s'agit, comme dans tant d'autres hymnes, que de l'obscurcissement du soleil dans l'orage. Dans le seul passage qui semble se rapporter à une éclipse authentique, rien n'indique qu'il s'agisse d'une éclipse totale, rentrant dans les cadres chronolo-

[1] *M. Ludwig et la chronologie du Rig Véda*, dans le *Journal asiatique*, 1885, II, p. 372-384.

giques; ni surtout d'une éclipse actuelle, c'est-à-dire observée par le poète même qui la mentionne, de sorte que nous retombons dans le vague habituel, avec cette seule conclusion que les Indiens védiques savaient ce que c'est qu'une éclipse, ce qui ne suffit pas pour fixer la date des Védas [1].

C'est dans une tout autre direction que M. Halévy cherche la solution du problème [2]; ce n'est pas aux astres qu'il s'adresse, mais au stylet du scribe, en établissant une corrélation entre la date la plus ancienne de l'écriture indoue et la date du plus ancien document indou. M. Halévy a repris et développé les conclusions que nous avons fait connaître dans notre dernier rapport sur l'origine et la date du plus ancien alphabet dans l'Inde, celui des inscriptions d'Açoka. On sait que cet alphabet se présente sous deux formes: l'alphabet arien, qui règne dans le nord-ouest et qui s'est éteint par la suite, et l'alphabet

[1] Exégèse védique : Bergaigne, *La syntaxe des comparaisons védiques* (*Mélanges Renier*, p. 75-101) : résout par des particularités syntactiques des difficultés d'interprétation que l'on a souvent tranchées par des corrections arbitraires ou des créations de formes et de sens nouveaux. — P. Regnaud, *Une épithète des dieux dans le Rig Véda* (*amûra;* M. Regnaud le rattache à une famille comprenant *mûrch, mûrta, mûrti, mûla, mṛta; Revue de l'histoire des religions*, 1887, XV, p. 46-61); *Le caractère et l'origine des jeux de mots védiques* (*Ibid.*, 1887, XVI, p. 166-169). — M. Feer a suivi dans le Mahâbhârata l'histoire de Vṛitra et de Namuci (*Revue de l'histoire des religions*, 1886, XIV, p. 291-307).

[2] *Essai sur l'origine des écritures indiennes* (*Journal asiatique*, 1885, II, p. 243-301).

indien proprement dit, qui a donné naissance à tous les alphabets en usage à présent dans la péninsule. L'alphabet arien, qui va de droite à gauche, est encore tout pénétré de sémitisme, et son origine sémitique a été reconnue dès les premiers temps. M. Halévy en précise le caractère et les relations : il le rattache au type qui a donné l'écriture des papyrus araméens d'Égypte. M. Halévy pense que ce type relativement récent n'a pu pénétrer dans la haute Asie que quand la voie lui fut ouverte par la chute de la monarchie perse et du système cunéiforme; il y aurait été porté par l'administration grecque et serait contemporain au plus tôt de l'installation des gouverneurs macédoniens dans l'Ariane, après la mort de Darius, vers l'an 330 avant notre ère.

L'alphabet indien proprement dit, que l'on a successivement rapporté à une source indigène, dravidienne, himyarite, cunéiforme, grecque, a été étudié scientifiquement pour la première fois par M. Weber, qui dans un essai célèbre mit hors de doute la présence d'un fond sémitique dans l'alphabet sanscrit. Mais il avait pris ses termes de comparaison l'un trop haut, dans le phénicien, l'autre trop bas, dans le dévanagari. Selon M. Halévy, l'alphabet indien ne dérive point directement d'un alphabet sémitique; c'est un alphabet composite qui aurait puisé à trois sources : l'araméen, l'arien et le grec. C'est aux paléographes à se prononcer sur la valeur de chacun des rapprochements proposés; pour notre part, M. Halévy nous semble du moins avoir

presque mis hors de doute le fait important que l'alphabet indien suppose l'existence de l'alphabet arien; en effet il a en commun avec lui, non seulement quelques caractères, mais, fait beaucoup plus décisif, la notation des voyelles apposées, laquelle ne concorde que dans le système arien avec la notation des voyelles indépendantes, et par suite doit être primitive dans l'arien et empruntée dans l'indien. Selon M. Halévy, l'invention du système indien daterait au plus tôt du temps de Chandragupta, l'allié de Séleucus Nicator, vers l'an 325 avant notre ère. Il sera difficile en effet de remonter plus haut, s'il est bien vrai que cinq des lettres indiennes soient empruntées à l'alphabet grec; mais il nous semble que la parenté primitive de tous les alphabets dérivés du phénicien doit rendre très circonspect dans les assimilations de ce genre; de plus il y a toujours à tenir compte de la haute probabilité que la Perse, à côté du cunéiforme monumental, a dû connaître un alphabet araméen, comme c'est le cas pour Ninive et Babylone, et il n'était point nécessaire par suite que l'empire achéménide succombât pour que l'araméen franchît l'Indus. S'il n'y est entré qu'après la chute de Darius, on ne comprend pas que Néarque ait déjà trouvé l'écriture répandue sur les rives du fleuve.

En tout cas, si tardive que puisse être l'écriture indienne, il ne s'ensuit pas nécessairement que la littérature védique le soit également. Il est sans doute impossible d'admettre que les Védas, tels que

nous les connaissons, aient été transmis oralement; mais si notre Sanhitâ n'est que le recueil de collections liturgiques indépendantes, dérivées de diverses familles sacerdotales, ce n'est point la composition du Rig, mais seulement la formation de la Sanhitâ, dont l'écriture donnera la date maxima. Rien ne défend d'admettre que le classement des hymnes en Sanhitâ fut l'un des premiers usages de la nouvelle écriture; mais jusqu'à preuve directe du contraire, le caractère de la langue du Rig, son archaïsme parfait, qui a pu être imité, mais qui n'a pu être inventé par l'effort artificiel des lettrés, et dont la sincérité est attestée par le témoignage indépendant des langues sœurs, zend et grec homérique, cet archaïsme nous forcera toujours de faire remonter les parties anciennes du Rig bien avant les textes de la langue, déjà si jeune, des inscriptions d'Açoka.

Ces inscriptions d'Açoka, le premier monument daté de l'Inde, restent et resteront longtemps le point de départ de toute recherche historique, soit que l'on veuille descendre et s'orienter dans la masse accumulée des documents épigraphiques de l'Inde classique, ou remonter dans les ténèbres de l'Inde prébouddhique. M. Senart[1], après ses longues études

[1] *Études sur les inscriptions de Piyadasi* (*Journal asiatique*, 1886, I, p. 477-554; II, p. 68-112, 288-368, 386-478; réunies en deux volumes, Paris, Leroux, 1881-1886, 326 et 611 pages in-8°). Cf. le compte rendu de M. Grierson dans l'*Indian Antiquary*, 1887, p. 313 et sq. — *L'épigraphie et l'histoire linguistique de l'Inde* (*Comptes

d'interprétation, nous donne à présent ses conclusions sur l'histoire de la langue de ces inscriptions. Elles sont d'une nouveauté hardie et féconde. Il montre que les variétés dialectales apparentes que ces inscriptions présentent, suivant les localités où on les a trouvées, se résolvent le plus souvent en simples variantes orthographiques. L'uniformité réelle ainsi rétablie, on trouve pour toutes les inscriptions du Nord proprement dit un seul et même dialecte, qui est le dialecte de Magadha. Mais à son tour, cette vaste unité n'est pas plus réelle que ne l'était la variété dialectale; des inscriptions peu postérieures, trouvées dans les mêmes localités, prouvent que cette langue uniforme ne représente point une langue parlée sur toute l'étendue de l'aire immense qu'elle occupe; c'est une langue officielle. Le Magadha était le centre de l'empire d'Açoka; Açoka fit du Mâgadhi la langue de sa chancellerie.

L'orthographe présente deux tendances différentes; elle tend tantôt à reproduire le parler populaire, tantôt à se rapprocher des formes étymologiques et savantes. Le système n'est point définitivement réglementé ni soustrait aux incertitudes individuelles et aux influences locales, qui trahissent en passant l'arrière-fond de la langue réelle et vivante, laquelle partout s'entrevoit et jamais ne se montre. La langue vivante qui se cache derrière cette orthographe ca-

rendus de l'Académie, 1886, p. 66-89). — *Un nouveau fac-similé de l'inscription de Bhabra* (rectifications à la traduction de cette inscription : *Journal asiatique*, 1887, I, p. 498-504).

pricieuse est un dialecte pracrit, dérivé du sanscrit. Mais le sanscrit ne s'était pas encore écrit : l'alphabet d'Açoka n'a pas encore de signes pour les particularités phonétiques qui distinguent le sanscrit du pracrit. Et cependant l'orthographe savante des dialectes populaires révèle l'action latente, mais certaine, d'une culture philologique antérieure, due sans doute à la tradition orale de la littérature religieuse, et aux efforts de conservation et d'analyse phonétique dont elle avait été l'occasion.

Il suit de là que la masse de la littérature sanscrite est postérieure aux origines de la littérature pracrite; que le sanscrit classique, tel que nous le connaissons, est une création savante qui s'est développée sur la base de la vieille langue védique d'une part, et de la langue vulgaire de l'autre. A suivre le témoignage des inscriptions, qui nous montrent le pracrit prenant de plus en plus les formes sanscritisantes, jusqu'au moment où il fait enfin place sur le roc au sanscrit classique pur, le sanscrit classique a été constitué entre le IIIe siècle avant notre ère et le Ier siècle après. Le dialecte étrange des Gâthâs bouddhiques, qui présente un mélange si troublant de formes sanscrites et pracrites, et que M. Senart appelle « le sanscrit mixte », est probablement un premier essai pour élever le pracrit au niveau de la langue religieuse ancienne : c'est comme la première étape vers le sanscrit classique; l'autorité religieuse des Gâthâs arrêta là certaines écoles bouddhiques, mais les écoles purement littéraires et dégagées de préoccu-

pations dogmatiques continuèrent jusqu'à complète sanscritisation du pracrit.

On voit d'ici les conséquences de ces vues nouvelles en ce qui touche l'histoire de la littérature classique : cette littérature ne peut plus être antérieure à la fin du Ier siècle de notre ère. L'antériorité, paradoxale en apparence, du pracrit sur le sanscrit, de la langue dérivée sur la langue mère, rend même possible que certaines œuvres sanscrites ne soient que le *refacimento* d'œuvres populaires plus anciennes, la transcription ou la paraphrase savante d'une littérature vulgaire antérieure.

Ce procédé, auquel la poésie latine de la Renaissance et du XVIIe siècle offre un parallèle très exact, quoique resserré dans des limites plus étroites, nous en trouvons des exemples authentiques dans des périodes plus récentes de la littérature sanscrite. Somadeva, l'auteur du recueil de contes le plus populaire après le Pancatantra, la *Brihat Kathâsarit*, prétend avoir simplement traduit un recueil composé au temps jadis en dialecte paiçâci par un nommé Guṇâḍhya. L'existence de ce recueil pracrit et de ce Guṇâḍhya a été longtemps considérée comme une fiction de Somadeva. Un jeune sanscritiste de grande promesse, M. Sylvain Lévi, vient de justifier Somadeva dans une étude sur un de ses précurseurs, Kshemendra[1]. Ce Kshemendra, qui, il y a quinze ans,

[1] *Journal asiatique*, 1885, I, p. 367-479; 1886, I, p. 178-222. Cf. compte rendu de M. Henri (*Revue critique*, 1886, II, p. 389).

n'était dans l'histoire qu'un nom vide, et qui est, à présent, un des écrivains sanscrits les mieux connus du moyen âge, appartient au XIe siècle : il est né et a vécu dans le Cachemire, et a composé en l'an 1037 une *Brihat Kathâ Manjarî* que reproduit de près celle de Somadeva. M. Lévi nous montre que celle-ci a été composée entre 1063 et 1081, c'est-à-dire environ trente ou quarante ans après la première; que Somadeva ne suit pas Kshemendra, mais qu'il suit un même original perdu; que cet original perdu doit être le recueil en langue vulgaire de Guṇâḍhya et qu'en effet les variantes des noms propres et même certaines variantes dans les noms communs s'expliquent quand on restitue l'original pracrit. M. Lévi fixe du même coup la date d'une autre œuvre, longtemps flottante, le *Daçarûpa* de Dhanika.

Cet essai de M. Lévi est un exemple de la façon dont on arrive peu à peu à mettre l'ordre et la lumière dans ce chaos de la littérature sanscrite, qui de loin se présentait à nous comme une masse uniforme, fondue d'un seul jet, sans que l'on pût y introduire les catégories de lieu et de temps. Pendant longtemps on n'a pas cru qu'il fût possible d'en faire plus qu'une histoire purement logique; on classait et on espaçait les œuvres d'après les nécessités supposées d'un développement purement intérieur. Les progrès de l'épigraphie sanscrite, qui nous ont fourni les cadres et le squelette d'une partie de l'histoire politique de l'Inde, des fouilles plus profondes dans le matériel inépuisable de la littérature, ont peu à

peu changé la face des choses, créé des points de repère, fixé des dates littéraires et permis même de distinguer les provenances locales. On voit approcher le temps où une histoire de la littérature sanscrite, au sens propre et strict du mot histoire, ne sera plus la chose impossible qui semblait, où l'on pourra faire la chronologie et la géographie des œuvres principales, les situer dans le temps et dans le lieu.

Parmi les grandes œuvres de la littérature classique sanscrite, celle qui a les chances de nous enseigner le plus sur l'histoire de l'Inde ancienne, c'est le Mahâbhârata, cette immense encyclopédie de la légende, de la mythologie, de l'histoire et du folklore de la période classique. Cette vaste compilation a-t-elle eu aussi ses Guṇâḍhyas? M. Barth pense que la chose ne serait pas impossible et que la littérature sacrée et technique des Brahmanes est la seule dont on puisse affirmer qu'elle a commencé par le sanscrit. On a généralement cherché dans le Mahâbhârata même la source du Mahâbhârata : on y a cherché. comme dans nos gestes du moyen âge, un noyau central; mais ce noyau, c'est peut-être dans une littérature antérieure qu'il faut le rechercher, sans grande espérance de le retrouver, puisque cette litté rature est disparue : le Mahâbhârata a pu être pré cédé de plusieurs poèmes vulgaires, de véritables œuvres littéraires en pracrit, constituant déjà un ensemble de vastes dimensions et possédant déjà peut-être un caractère plus ou moins encyclopé-

dique. La question de la formation du Mahâbhârata n'en sera pas simplifiée : il s'agit de retrouver les sources et la formation de l'original à travers une sorte de traduction. Imaginez ce que serait la question homérique, si l'Iliade et l'Odyssée étaient traduites ou paraphrasées du phrygien [1].

M. Darmesteter, en abordant l'étude d'un épisode particulier du grand poème, est arrivé à des conclusions qui, si elles se vérifiaient, feraient sortir l'histoire littéraire de l'Inde ancienne de l'isolement contre nature où elle semblait être restée et introduiraient dans son épopée un élément iranien considérable [2]. Il croit retrouver dans l'épopée iranienne l'origine de plusieurs épisodes caractéristiques de l'épopée indienne, et qui se présentent des deux parts dans des conditions qui font supposer qu'ils sont originaux en Perse et adventices dans l'Inde. Le principal de ces épisodes est la renonciation de Yudhishṭhira et son ascension au ciel. Après avoir conquis son royaume sur les Kurus, le roi des Pàṇḍavas, moins sensible aux joies de la victoire qu'au sang qu'elle a coûté, renonce au pouvoir et, avec ses quatre frères et sa femme Draupadî, se met en route vers le ciel d'Indra. Draupadî et ses frères tombent un à un épuisés dans le désert, et seul il arrive vivant aux portes du ciel. Cette renonciation de Yudhishṭhira rappelle invinciblement celle du roi iranien Kai

[1] *Revue critique*, 1886, I, p. 261-266.

[2] *Points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâh Nâmah* (*Journ. asiat.*, 1887, II, p. 38-75. Tirage à part, Leroux).

Khosru, qui, selon le Shâh Nâmah, ayant conquis l'empire et vengé son père sur son aïeul Afrâsyâb, las du bonheur terrestre, se met en marche vers le ciel, accompagné de ses paladins; mais tous ses compagnons sont ensevelis durant la nuit par une tempête de neige et seul il entre vivant au ciel. L'épisode indien, singulièrement écourté et dans un style tout d'ébauche qui n'est point la façon habituelle du Mahâbhârata, sans cohésion d'ailleurs avec le fond essentiel de l'épopée, se présente avec tous les caractères extérieurs d'une addition tardive, tandis que le récit du Shâh Nâmah, quoique très postérieur dans sa forme présente, se laisse suivre, à travers la littérature pehlvie, jusque dans l'Avesta. Une autre coïncidence frappante se rencontre dans le récit de la lutte finale qui amène la victoire de Yudhishthira et celle de Kai Khosru : l'adversaire de Yudhishthira, son cousin Duryodhana, et celui de Kai Khosru, Afrâsyâb, se réfugient l'un et l'autre après leur défaite dans un lac, d'où leur ennemi les fait sortir par trahison pour les faire périr. Il est difficile de penser que les coïncidences si particulières des deux groupes d'épisodes soient dues à un pur hasard et il a dû y avoir emprunt d'un côté ou de l'autre, probablement du côté de l'Inde.

Or, l'histoire de l'Inde, dans les premiers siècles de notre ère, la période même où tout le monde s'accorde à placer l'élaboration du Mahâbhârata, nous montre l'Inde occidentale soumise à une influence toute-puissante de la civilisation iranienne :

c'est la période des rois Çakas ou indo-scythes. Le plus grand de leurs rois, Kanishka, que les Bouddhistes revendiquent pour leur patron, se présente sur ses médailles comme un patron encore plus fervent du Magisme, dont il adopte toutes les divinités sous leur forme zoroastrienne[1]. A la même époque, ou peu après, paraît dans l'Inde, venant, dit la tradition, du pays des Çakas, une caste sacerdotale de culte zoroastrien, qui a même gardé le nom des Mages (*Maga*), et qui porte dans tout le bassin de l'Indus et jusque dans Cachemire le culte de Mithra : ce culte se fondra plus tard avec le culte indien du Soleil et d'Aditya, mais reste parfaitement distinct au moins jusqu'au VIIe siècle. Ce sont ces prêtres iraniens qui, avec leurs dieux, auront apporté dans l'Inde la légende de l'Iran. L'infiltration ou l'introduction de ces légendes se sera faite entre l'invasion des Scythes et le VIe ou le VIIe siècle de notre ère, époque où nous savons, par des documents extérieurs, que le Mahâbhârata existait déjà. L'élaboration des légendes iraniennes empruntées se sera donc faite vers le IIe siècle et dans le Penjâb, siège de l'empire scythique et de l'influence iranienne; et peut-être dans les Pâṇḍavas faut-il reconnaître les

[1] M. Drouin a étudié la *chronologie et la numismatique des rois indo-scythes;* il rassemble tous les matériaux connus sur la matière et résume les derniers travaux (*Revue de numismatique,* 1888, 1er trimestre, p. 91). — Darmesteter, *Revue critique,* 1887, II, p. 305 sq. (Percy Gardner, *The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India*). — Drouin, *Notice géographique et historique sur la Bactriane* (extrait de la *Grande Encyclopédie,* 1887, 27 pages in-8°).

Pandovi (Πανδόουοι) de Ptolémée qui habitaient aux bords de l'Hydaspe, en plein cœur de l'empire scythique. La localisation dans la région de Delhi appartiendrait à un remaniement postérieur et à un déplacement du centre politique et littéraire de l'Inde.

L'éternel problème de la valeur relative de l'intention et de l'acte divisait les sectes bouddhiques comme il a divisé les sectes modernes en Europe. M. Feer nous fait entrer dans les rivalités des écoles avec le sûtra d'Upâli, qui met le Maître aux prises avec les disciples de Nigaṇṭha. Selon Nigaṇṭha, les actes de l'esprit sont indifférents ou peu importants; ceux du corps seul, la parole comprise, importent. Gotama professe la doctrine opposée : on sait qu'il fut accusé par les Brahmanes de professer l'indifférence absolue aux actes extérieurs. Néanmoins, comme le sûtra est d'origine bouddhique, Gotama bat son adversaire sans que la morale paraisse compromise. Ce sûtra est intéressant en ce qu'il nous fait connaître presque directement une de ces innombrables écoles dont on ne connaît guère que les noms[1]. Le Kṛshṇa du Bhâgavata, que nous présente M. Hauvette-Besnault, expose une théorie analogue à celle de Gotama à l'ascète qui lui offre des grains de riz écrasés[2].

[1] *De l'importance des actes de la pensée dans le Bouddhisme* (*Revue de l'histoire des religions*, 1886, XIII, p. 74-82). — *Le Sûtra d'Upâli* (*Journal asiatique*, 1887, I, p. 309-349). Cf. *Congrès de Leyde*, II, p. 67-80.

[2] *Mélanges Renier*, p. 103-119.

M. Grandjean publie et traduit un curieux dialogue, non sans poésie, entre Rambhâ et Çuka sur l'amour et la science suprême : « En vain a vécu qui n'a pas aimé », dit Rambhâ; « en vain a vécu qui n'a pas connu le Dieu », répond Çuka [1]. M. Strehly a traduit le drame de Priyadarçika, attribué à Çrîharshadeva, roi de Canoge (607-648), et qui n'avait encore passé dans aucune langue européenne [2]. M. Barth a repris, dans plusieurs de ces comptes rendus d'une critique et d'une érudition si sûre, plusieurs points contestés de philosophie, de littérature, de linguistique et de droit hindou [3].

La version tamoule de Çakuntalâ, traduite par M. Devèze [4], soulève des questions intéressantes qui mériteraient d'être étudiées de près. Cette version est en réalité absolument indépendante du drame

[1] *Annales du Musée Guimet*, X, p. 477-495.

[2] *Priyadarsika*, in-18 de 88 pages; Paris, Leroux, 1888 (Bibl. orientale elzévirienne). — Sylvain Lévi, *La recension cachemirienne de la Pancâçikâ* (compte rendu d'un essai de M. Solf, *Revue crit.*, 1886, II, p. 437-440). — Schœbel, *Les doctrines cosmogoniques et philosophiques de l'Inde*, dans le *Muséon*, 1886, V, 1868-1878. — Pointet, *Les idées philosophiques et religieuses des Jainas*, de S.-J. Warren, traduit du hollandais dans les *Annales du Musée Guimet*, *ibid.*, p. 328-411. — Rodet, *Sur la notation des monnaies de l'Inde* (*Journal asiatique*, 1887, I, p. 531-536).

[3] Les *Sânkhya Sûtras* de Ballantyne (*Revue crit.*, 1886, I, p. 301-308). — *Anthologie de Vallabhadeva* (1887, I, p. 421-431). — *Grierson et Hœrnle* (sur la langue du Behar; 1887, II, p. 113 et sq.). — J. Jolly, *Le droit hindou* (1887, II, p. 281 et sq.). — C. de Harlez, *Kaushitaki-upanishad*, ch. VIII, traduit avec les commentaires, Louvain, 1887, 46 pages in-8°.

[4] Extrait du *Journal de linguistique*, 112 pages in-8°, Maisonneuve.

IMPRIMERIE NATIONALE.

de Kalidâsa et puise directement à la légende épique. Le poète a mis en scène toute la vie de Çakuntalâ, en remontant jusqu'aux événements qui ont amené sa naissance même, la pénitence de Viçvamitra, l'effroi des dieux menacés, la tentation du saint par la nymphe Menakhâ et sa défaite. D'après les premiers vers, l'auteur serait un Râmacandra, de la ville de Râjanallûr, « qui a traduit en tamoul, en en faisant un drame, une histoire composée par des hommes savants dans la langue sanscrite ». On voudrait savoir à quelle époque appartient ce Râmacandra et déterminer d'une façon précise la source ou les sources de son œuvre. M. Vinson a publié et traduit une inscription tamoule découverte près de Karikal, relatant une donation d'un roi Pallava, Nandivarma, qu'il place au début du VIIIe siècle [1]. M. Vinson a donné un tableau résumé des religions de l'Inde dans son *Histoire des religions actuelles* [2]. Le volume, magnifiquement illustré, de M. le docteur Le Bon sur la civilisation de l'Inde, qui donne des reproductions d'un nombre considérable de monuments peu connus ou peu accessibles, comme ceux du Nepal, est un service rendu à l'histoire de l'art et par suite de toute la civilisation de l'Inde [3]. Le doyen des études indiennes en France, notre vénérable président honoraire, M. Barthélemy-Saint

[1] *Nouveaux mélanges orientaux*, p. 431-470.

[2] Paris, Maisonneuve, in-8°, p. XXXIV-624.

[3] Voir le compte rendu de M. Barth dans la *Revue critique*, 1887, I.

Hilaire, a, dans une série d'articles publiés dans le *Journal des Savants*, résumé avec un enthousiasme sympathique l'œuvre scientifique et politique de l'Angleterre dans l'Inde [1].

La connaissance de l'Inde transgangétique a fait, depuis notre dernière réunion, un pas nouveau. La publication des inscriptions sanscrites du Cambodge est enfin commencée et le royaume de Campâ est entré à son tour, après le Cambodge, dans la prise de l'épigraphie.

Vous vous rappelez que les vastes matériaux épigraphiques recueillis par M. Aymonier, et dont l'Institut avait voté la publication, ont été partagés entre MM. Senart, Bergaigne et Barth, qui se chargent chacun d'une partie de la publication [2]. M. Barth a été le premier à remplir sa tâche. Son lot comprenait les inscriptions les plus anciennes de la collection. Il donne le texte de dix-neuf d'entre elles, en transcription romaine, avec traduction et commentaire : un atlas détaché donne la reproduction des estampages en photogravures Dujardin, de sorte que

[1] *Archaeologial Survey* (*Journal des Savants*, 1885, p. 696-708; 1886, p. 5-18, 65-76). — *État actuel de l'Inde d'après les Parliamentary Papers* (*ibid.*, 1886, p. 455-469, 497-512, 565-578, 629-644). — *L'Inde contemporaine* (1887, p. 253-268, 317-333, 381-395, 445-461). — *Le Mahâbhârata*, traduction de Protap Chandra Roy (*ibid.*, p. 556-561).

[2] *Inscriptions sanskrites du Cambodge*, extrait des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXVII, 1re partie, 180 pages in-4°; Paris, Imprimerie nationale, 1885, atlas 17 pl. in-folio.

l'étudiant a les monuments mêmes dans les mains. Il serait prématuré de tirer d'ores et déjà aucune conclusion générale des documents ainsi publiés. Ainsi que l'observe M. Barth, la préface ne pourra venir qu'à la fin du livre. « C'est seulement quand la série entière des documents accessibles aura été publiée que l'on pourra essayer d'en retracer l'ensemble; de résumer l'histoire, hier inconnue, qu'ils révèlent; d'en coordonner les données parfois si instructives par le jour qu'elles jettent sur le développement social, religieux et littéraire, non seulement de ces contrées lointaines, mais aussi de l'Inde propre; d'apprécier enfin l'étendue et la force de pénétration de cette vieille culture hindoue, que, naguère encore, on soupçonnait à peine, et qui, pourtant, était ancienne déjà à l'époque de nos premières inscriptions, puisqu'on peut en suivre la trace jusqu'à Ptolémée. »

Les inscriptions sanscrites du Cambodge sont aussi gonflées de rhétorique et presque aussi vides de renseignements directs et précis que l'épigraphie correspondante de l'Inde propre. La plupart sont écrites pour rappeler l'érection d'un temple ou d'un linga ou quelque donation religieuse, et s'étendent à l'infini sur la grandeur de Çiva et les vertus du roi ou de ses ministres. Elles nous apprennent néanmoins que dès le VII[e] siècle tout le système religieux et philosophique de l'Inde classique, toute sa rhétorique et ses habitudes littéraires étaient naturalisés au Cambodge. Elles nous apprennent aussi que

Çivaïsme, Vishnouïsme et Bouddhisme vivaient côte à côte dans une sorte de promiscuité, bien que le Bouddhisme ait à présent supplanté ses deux rivaux brahmaniques au Cambodge, comme il a été supplanté par eux dans l'Inde. Pourtant, à côté de ces indications générales, on rencontre çà et là des détails précis qui jettent un jour inattendu sur des problèmes littéraires ou historiques. On sait combien sont rares les témoignages anciens sur le Râmâyana et le Mahâbhârata : voici aux confins du Laos une inscription du commencement du VIIe siècle qui nous montre un roi offrant à un temple des exemplaires « du Râmâyana, du Purâṇa et du Bhârata », pour qu'on en fasse des lectures publiques. Ailleurs nous voyons le patron contesté de la fable populaire, le semi-légendaire Guṇâḍhya que nous avons rencontré naguère [1], rendu à la réalité et à l'histoire par le témoignage d'une inscription du IXe siècle. Ces colonies lointaines de l'Hindouisme nous réservent plus d'une surprise et ont conservé le vestige de plus d'une tradition perdue dans la métropole [2].

Le Cambodge n'est point le seul pays de l'Indo-Chine qui ait reçu la civilisation hindoue. Un royaume jadis célèbre, à l'est du Cambodge, le Campâ, a gravité également dans l'orbite de l'Inde et a eu comme le Cambodge son heure de splen-

[1] P. 58 et 59. — [2] Bergaigne, *Les découvertes récentes sur l'histoire ancienne du Cambodge*, dans le *Journal des Savants*, 1885, p. 547-559.

deur. L'Annam moderne est une ancienne province du Campâ : il a été conquis, pièce à pièce, par les Annamites, descendus du Tonkin, sur une population hindouisée, les Tchams. Éteints ou assimilés par la conquête annamite et cambodgienne, qui les prenait des deux côtés, il ne reste plus à présent que cent mille Tchams environ, dispersés dans la province de Binh-Thuan, dans le Cambodge et la Cochinchine française. Les inscriptions Khmères nous montraient déjà le Cambodge en lutte avec le Campâ ; les explorations de M. Aymonier ont rendu la parole au Campâ même, et nous ont donné toute une épigraphie bilingue, analogue à celle du Cambodge, c'est-à-dire conçue en sanscrit et dans la langue propre du Campâ, le dialecte tcham : les monuments de cette épigraphie s'étendent jusqu'aux limites du Tonkin. M. Bergaigne, en analysant les inscriptions rapportées par M. Aymonier et qui vont du IIIe au XVe siècle, nous fait assister à l'épanouissement et au déclin de cette greffe indienne [1]. L'inscription la plus ancienne rappelle par l'archaïsme de l'écriture l'alphabet de Rudradâman à Girnar et ne peut descendre au-dessous du IIIe siècle, ce qui ne doit pas étonner quand on se rappelle que les noms géographiques de la côte indo-chinoise dans Ptolémée nous montrent déjà la côte sanscritisée au IIe siècle. A partir du VIIIe siècle commencent les inscriptions datées qui se succèdent sans interruption jusqu'au XVe.

[1] *L'ancien royaume de Campâ dans l'Indo-Chine, d'après les inscriptions*, dans le *Journal asiatique*, 1888, I, p. 5-106.

Cette épigraphie est, comme celle du Cambodge, toute consacrée à rappeler des fondations pieuses; même syncrétisme religieux, même rhétorique; mais les enseignements indirects sont plus riches que dans l'épigraphie voisine. Elle replace le Campâ dans le milieu historique où il a vécu, entre le Cambodge, la Chine et les Annamites du nord, qui paraissent en 1092 sous le nom de *yavana*, ce vieux nom des Hellènes, devenu dans l'Inde le nom des étrangers, et qui, sous la forme corrompue *yvan* (youen), désigne encore à présent les barbares chez les Khmers et les Tchams indianisés. Nous voyons même entrer en ligne un nouvel acteur, les Malais de Java, ces autres barbares hindouisés[1]. Ainsi peu à peu tout le passé de cette Inde de l'Extrême Orient s'anime et se remplit sur toute son étendue; et ce n'est pas une des moindres surprises ni des moindres récompenses de ces recherches nées d'hier de voir sortir d'une stèle sanscrite le nom du prince même qui régnait « en la grant contré de Cyamba » quand passa Marco Polo, et contre qui envoyait ses flottes, en 1278, le grand empereur de Chine, Khoubilai-Khan[2].

Les inscriptions sanscrites s'arrêtent au xe siècle çaka; le tcham, dont il y a déjà des spécimens au

[1] A. Marre, *L'émigration malaise dans Madagascar a-t-elle précédé ou suivi l'introduction de l'hindouisme dans Java?* (*Muséon*, 1886, V, p. 5-12). — Max Leclerc, *Les peuplades de Madagascar;* Paris, Leroux, 1887, 68 pages in-8°.

[2] *Çri Jaya Sinhavarma deva*, transcrit en chinois, *Che-li Tse-ya Sin-ho-pa-la-ma-hâ-thi-wa*. Cf. *Comptes rendus de l'Académie*, 1885, p. 136-140, 356-357.

VIII[e] siècle, devient alors la langue unique, mais c'est un tcham fortement soumis à l'influence du sanscrit, auquel il emprunte des mots non fléchis et jusqu'à des développements rhétoriques entiers, transportés tels quels dans le courant de la phrase tchame.

Le tcham des inscriptions est représenté, comme le khmer des inscriptions du Cambodge, par un dialecte moderne, destiné à fournir la clef du dialecte ancien. Les seuls renseignements que l'on possédât sur sa langue et sa grammaire se bornaient naguère à une courte esquisse, donnée en 1881 par M. Aymonier dans les *Excursions et reconnaissances* (IV, p. 167-186). A présent nous possédons des textes grâce à M. Landes, directeur du Collège des interprètes à Saïgon, un de nos plus actifs et plus méritants travailleurs d'Indo-Chine. C'est une collection de onze contes, recueillis de la bouche d'indigènes. M. Landes donne le texte dans le caractère original, qui est dérivé de l'alphabet des inscriptions, avec la transcription romaine du premier conte et un lexique du tout; il a donné également une traduction et un commentaire comparatif avec le folklore khmer et annamite [1].

[1] *Contes Tjames*, Saïgon, 1886, p. XIX, XI, 256 (texte); 67 (transcription); 238 (lexique). La traduction a paru dans les *Excursions et reconnaissances*, XIII, fasc. 29. — Navelle, *Une inscription tchame*, de 1191, au nom de Çrî Jaya Sinhavarma (*ibid.*). Cf. Barth, *Revue critique*, 1888, n° 9.

II

PERSE.

On se rappelle l'émotion que créa, il y a quelques années, dans le monde des assyriologues et des iranisants, la découverte de textes babyloniens, contemporains de Cyrus, ou émanés de Cyrus même, et où il recevait ou prenait le titre de roi d'*Anshan*, c'est-à-dire roi de Susiane, et paraissait comme l'héritier d'une dynastie susienne. Il y avait là quelque chose de troublant et qui confondait les idées traditionnelles. Le fondateur de l'empire perse, le représentant par excellence de la race perse, aurait-il été un Anarien, un Susien? Aurait-il été le représentant de la Perse par le seul droit de conquête? Ou bien fallait-il supposer qu'il appartenait à une branche de la famille royale de Perse, établie en Susiane, et qui plus tard, à la suite d'événements à nous inconnus, aurait recueilli l'héritage de la branche aînée? Ou enfin, la Susiane, au contraire, aurait-elle été la première conquête des princes Achéménides qui auraient recueilli à Suse le titre royal? M. Amiaud vient proposer une nouvelle et ingénieuse hypothèse qui supprime la question même : *Roi d'Anshan* et *Roi de Perse* seraient synonymes. *Anshan* désigne bien la Susiane, mais une Susiane beaucoup plus étendue que la province moderne de ce nom (le Khûzistân), une Susiane qui comprenait aussi la province moderne de Perse ou Farsistan, à

l'époque où les Ariens de Perse n'étaient pas encore établis dans leurs demeures présentes[1].

En effet, M. Amiaud, et c'est là la partie la plus originale de sa thèse, pense que les Perses étaient des étrangers nouvellement établis dans le pays qui a pris leur nom et il croit pouvoir suivre leur itinéraire jusqu'à leur point de départ dans les inscriptions assyriennes. Les conquérants ninivites, depuis Salmanasar II jusqu'à Sargon, ont souvent affaire aux Parsua établis aux environs du lac Ourmia. A partir de Sennachérib, ces Parsua paraissent, sous le nom à peine altéré de Parsuash, dans la province de Perse. Les Perses seraient donc venus d'Atropatène en Perse, après le règne de Sargon, vers le VIIIe siècle, peut-être sous les ordres d'Achéménès, et c'est à cette époque que la partie de l'Anshan qu'ils occupèrent aurait pris le nom de Parsa, comme la Gaule, occupée par les Francs, prit le nom de France. Si l'hypothèse hardie de M. Amiaud se vérifiait et si les Parsua sont bien identiques aux Parsuash, nous pourrions enfin saisir sur le fait une de ces anciennes migrations ariennes qui jusqu'à présent se dérobent toutes à l'histoire. M. Amiaud pourrait peut-être faire valoir en faveur de son hypothèse le fait que c'est du côté de l'Atropatène et de la région de ces Parsua que les textes les plus anciens de l'Avesta placent l'Irân-Vêj, le berceau de la race iranienne.

[1] *Cyrus, roi de Perse*, dans les *Mélanges Renier*, 1886, p. 241-260.

L'histoire des origines iraniennes ne pourra se faire que par l'exploration des deux grandes régions historiques de l'Iran occidental, la Médie et la Susiane, Ecbatane et Suse. L'exploration de la Susiane vient d'être commencée par un des nôtres, avec quel éclat et quel succès, vous le savez déjà.

En 1881-1882, M. Dieulafoy rapportait d'un voyage archéologique en Perse son beau livre devenu classique sur l'*Art antique de la Perse*. En passant devant le tumulus de Suse, M. Dieulafoy fut frappé de l'intérêt qu'offriraient des fouilles dans ce site historique : car c'est là que s'était élevée l'une des trois capitales des rois achéménides et là avait été plus anciennement le centre de cette puissance élamite, qui domina si longtemps dans le bassin méridional de l'Euphrate, qui fut le précurseur de Babylone et de Ninive dans l'empire de l'Asie occidentale et dont la destruction fut le dernier triomphe d'Assur. Cette région n'avait été explorée qu'une fois, il y a trente ans, par Loftus, qui dégagea au sommet du tumulus les bases de colonnes d'un palais. Une inscription cunéiforme, gravée sur les piliers, portait que le palais avait été construit par Darius, détruit par l'incendie et rebâti par Artaxercès Mnémon. Pourrait-on, sous les ruines d'Artaxerxès, retrouver les fondations de Darius et plus bas encore les restes de la ville élamite?

Le directeur des musées nationaux, le regretté M. de Ronchaud, s'intéressa au problème et obtint que M. Dieulafoy fût chargé pour le Louvre d'une

mission d'exploration à Suse. La mission, composée de M. Dieulafoy, de son héroïque compagne d'études, Mme Dieulafoy, de M. Babin, ingénieur, et de M. Houssay, docteur ès sciences, arriva à Suse en février 1885[1]. Une exploration à Suse n'est point jeu d'enfant : l'ignorance et le fanatisme de la population, qui dans toute fouille voit un sacrilège ou un vol, une insulte aux morts ou une chasse aux trésors ; l'indiscipline des ouvriers, les menaces des tribus pillardes qui sillonnent le désert, l'horreur d'un climat torride qui ne permet le travail que trois mois de l'année, absorbent et épuisent une partie des forces, qui devraient être consacrées tout entières à la seule lutte contre l'inconnu.

Deux campagnes successives, en 1885 et 1886, fournissant un travail de six mois, ont suffi pourtant, grâce à l'énergie des explorateurs et à la précision des recherches, à dégager la grande salle de réception, l'Apadâna, à suivre l'enceinte des fortifications de Suse, à retrouver le plan du palais, enfin à rapporter en France une masse d'objets artistiques, qui vont du colossal au microscopique et dont la réunion dans les deux salles que le Louvre

[1] Dieulafoy, *Fouilles de Suse* (*Revue archéol.*, 1885, II, p. 48-69, campagne de 1884-1885 ; 1886, II, p. 194-220, campagne de 1885-1886 ; 1887, I, p. 1-9). *Note relative à la découverte, sur le tombeau de Darius, de sept inscriptions nouvelles*, 1887, I, p. 224-228 ; photographie de l'inscription et des bas-reliefs de Kaleh-Faraoun à Mal Amir. — Choisy, *Les fouilles de Suse et l'art antique de la Perse*, dans la *Gazette archéol.* de 1887. — Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, VI, p. 88-102. — Reinach, *Esquisses archéologiques*, Paris, Leroux, 1888, 319 pages in-8° (p. 24-33).

leur a ouvertes solennellement, il y a quelques jours, forme un ensemble archéologique sans analogue dans les musées d'Europe. La frise des lions, élevée par Artaxerxès, et la frise des archers, qui appartient au palais ancien de Darius, spécimens uniques de la peinture sur brique émaillée; le chapiteau gigantesque aux taureaux adossés, qui donne enfin la forme réelle du chapiteau persan dont on n'avait jusqu'à présent que des restitutions hypothétiques; une collection de cachets, de sceaux, de médailles dont la valeur seule couvrirait les frais de la mission; une collection de cylindres et de briques susiennes, dont les assyriologues français tiendront sans aucun doute à honneur de ne pas abandonner le déchiffrement aux savants étrangers; tels sont les principaux résultats visibles de cette mission. Pour les apprécier à toute leur valeur, il faut attendre le livre où M. Dieulafoy donne la description complète du tumulus, de ses recherches et de ses découvertes, ainsi que les observations ethnologiques de M. Houssay sur les représentants actuels des anciens Susiens. Ajoutons que toutes ces richesses ne sont que les résultats de deux trimestres de fouilles, que l'immensité du tumulus et le peu de temps de travail utile que permet le climat demanderaient une dizaine d'années pour le reconnaître tout entier.

L'influence de la Chaldée sur la Perse ancienne se lit en traits visibles dans son alphabet : le perse est la seule langue arienne qui s'écrive en un al-

phabet cunéiforme. C'est une des nombreuses découvertes de M. Oppert d'avoir établi que l'alphabet de Cyrus dérive de l'alphabet contemporain de Babylone; il mit la chose hors de doute en retrouvant dans l'alphabet babylonien la forme de huit idéogrammes encore employés dans le cunéiforme perse. Sur la formation même de l'alphabet, deux théories sont en présence : l'une est la théorie idéographique, qui ramène les trente-six caractères perses à trente-six idéogrammes babyloniens, affectés à la lettre initiale du nom perse correspondant : c'est la théorie présentée par M. Oppert avec infiniment de science et d'esprit[1]; l'autre est la théorie alphabétique, qui ramène, lettre par lettre, chacun des caractères perses à un caractère alphabétique correspondant du syllabaire de Babylone : c'est la théorie de MM. Menant, Deecke et Sayce. M. Halévy apporte à l'appui de cette seconde théorie une série de rapprochements dont un grand nombre semblent convaincants. En particulier, la similitude remarquable des trois voyelles *a*, *i*, *u*, et l'inhérence dans certains cas de l'aspirée *h* devant ou après la voyelle, trouvent leur explication toute naturelle dans le signe unique qui en babylonien exprime à la fois les sons *ah*, *ih* et *uh*. M. Halévy pense que l'emprunt a dû se faire après la conquête de Babylone, car autrement l'alphabet perse se serait formé sur l'alphabet susien[2].

[1] Cf. *Journal asiatique*, 1886, I, p. 86 et sq.

[2] *Note sur l'origine de l'écriture perse*, dans le *Journal asiatique*, 1885, II, p. 480-501. — M. Halévy croit que les Perses, avant

A une autre extrémité de l'empire, au bord du Nil, Darius a laissé un autre témoin de la puissance perse : c'est la stèle quadrilingue du canal de Suez. M. Menant a repris l'étude de cette stèle, restituée et traduite par M. Oppert, et où l'on a vu jusqu'à présent, d'accord avec la tradition d'Hérodote, un souvenir de l'arrêt des travaux. Les considérations présentées par M. Menant rendent très vraisemblable que cette stèle, la seule qui reste de toute une série qui jalonnait l'ancien canal et qui ne sont peut-être pas toutes perdues sans retour, rappelait un succès et non un échec du grand roi, la construction du canal et non sa destruction[1].

C'est à la fin de la dynastie de Darius[2] que nous reporte un essai d'un jeune numismate trop tôt enlevé à la science, M. Lucien de Hirsch, sur le dernier satrape héréditaire de Carie, illustré par sa résistance à Alexandre, Orontobates ou Rhoontopatès[3]. M. Théodore Reinach, dans un mémoire lucide sur la numismatique des rois de Cappadoce[4],

l'invention de l'alphabet national, employaient en effet l'alphabet susien. Il croit retrouver dans l'inscription L de Béhistoun une mention de l'invention de l'écriture par Darius. Cf. *ibid.*, 1886, I, p. 333-335.

[1] *La stèle de Chalouf*, dans le *Recueil* de M. Maspero, 1887, IX, p. 131-157. — Maspero, *Pièces relatives à la découverte du monument de Chalouf par Mariette* (*ibid.*, VII, p. 1-8). — E.-V. Revillout, *Un nouveau nom royal perse* (*Proceedings*, 1887, juin, 8 pages in-8° : *Salsalmarsa* serait le nom d'un des rivaux de Darius).

[2] Babelon, *Les Mèdes et les Perses*, vol. V de l'*Histoire ancienne de l'Orient* de F. Lenormant, p. 352-503; VI, p. 1-102.

[3] *Revue de numismatique*, 1887, p. 89-96.

[4] 1 vol. in-8°, p. 90, 4 pl.; Paris, Rollin et Feuardent.

donne un exemple remarquable du secours réciproque que se prêtent la numismatique et l'histoire. La numismatique de la Cappadoce est rendue d'une complication rare par le petit module des pièces, qui force à abréger la titulature; par l'homonymie des rois, qui sont tous des Ariarathe ou des Ariobarzane; enfin, par l'absence d'ère nationale. M. Reinach y distingue trois périodes : sous la première, de Cyrus à Alexandre (546-333), la Cappadoce est une simple satrapie; d'Alexandre à Mithridate (533-100), elle est indépendante sous les Ariarathe; de Mithridate à la conquête romaine, semi-indépendante sous la royauté protégée des Ariobarzane et des Archelaus. Il est curieux de voir les monnaies se classer, suivant la marche des légendes, dans un ordre de succession qui se trouve répondre exactement à celui de l'histoire.

Dans l'ordre des études avestéennes, nous ne rencontrons que les observations de M. de Harlez sur l'âge et la patrie de l'Avesta, l'*Ahuna vairya* et le *hamêstakân*[1], et sur le rôle du chien à quatre yeux dans les funérailles, où il croit retrouver une trace de l'influence touranienne dans le Zoroastrisme[2]; les *Études* de M. Wilhelm sur la grammaire et la lexicographie de l'Avesta[3].

[1] *Zeitschrift der D. M. Gesellschaft*, 1886, p. 109-124, 294-299, 245-258.

[2] *The Babyl. Record*, I, n° 3.

[3] Louvain, impr. Lefever (extrait du *Muséon*, 1888; 32 pages

Le pehlvi et le persan ont été plus féconds. M. Adrien Barthélemy, une des plus actives recrues de notre école orientale, ancien élève de l'École des hautes études, à présent chancelier à Zanzibar, a débuté dans les études pehlvies par la publication d'un texte inédit, qui, en même temps qu'il ajoute au nombre encore si limité de textes accessibles, présente en lui-même un intérêt réel pour l'histoire du Zoroastrisme. C'est la relation d'une conférence théologique, fictive ou réelle, tenue par devant le kalife Mamoun, entre le grand prêtre des Parsis et l'apostat Abalish, qui essaye de convaincre d'absurdité et d'erreur les dogmes zoroastriens, et qui, bien entendu, est confondu par le docteur. L'attaque et la défense nous donnent une idée vive et claire du fonds sur lequel s'alimentait la polémique religieuse entre Parsis et Musulmans, dans les premiers siècles de la conquête arabe[1]. On sait par Masoudi que Ma-

in-8°); *Zeitschrift der D. M. Gesellschaft*, XLII, p. 81-101. — Extrait du *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. XVII, III-13 pages in-8°. — *The Babylonian and Oriental Record*, I, n° 36. — J. Darmesteter. *Une page zende inédite* (*Journal asiatique*, 1886, II, p. 182-186); cette page est apocryphe; *Jemrûd et la légende de Jemshîd* (*ibid.*, p. 187-189).

[1] *Gujastak Abalish*, texte pehlvi publié pour la première fois avec traduction, commentaire et lexique. Forme le 69[e] fascicule de la Bibliothèque des hautes études; Paris, Vieweg, 1887, 80 pages in-8°. Cf. compte rendu de M. Darmesteter (*Revue critique*, 1887, I, p. 481). — M. Israel Lévy retrouve dans le Talmud l'idée de la division du corps humain en deux parties, l'une ahrimanienne, l'autre ormazdéenne (*Abalish*, p. 37; *Sanhedrin*, 38 *b*; *Revue des études juives*, 1887, n° 29, p. 112-113).

moun, esprit curieux et subtil, était grand amateur de ces discussions, qui se terminaient souvent pour les vaincus d'une façon tragique, et le texte publié par M. Barthélemy est un commentaire, peut-être contemporain, ou de bien peu postérieur, d'une page célèbre de l'historien arabe. La traduction, le commentaire et le lexique qui accompagnent le texte révèlent une familiarité parfaite avec tous les problèmes de la philologie pehlvie et apportent des matériaux nouveaux à la solution de quelques-uns d'entre eux. M. Barthélemy a rendu un autre service à un public plus large par la traduction très soignée d'un autre livre pehlvi, la *Descente d'Ardâ Vîrâf aux enfers*[1]. Le livre d'Ardâ Vîrâf appartient à cette vaste littérature de l'autre monde, qui commence à Er l'Arménien et qui, par Virgile et la Vision de saint Paul, aboutit à la Divine Comédie. Le texte pehlvi a déjà été publié et traduit par Haug; la traduction de M. Barthélemy apporte de notables améliorations; dans un commentaire précis et nourri, il éclaire et contrôle tous les détails par les données recueillies dans l'ensemble de la littérature parsie, et dans une large introduction il fixe la place et la valeur du livre pehlvi dans la littérature générale. M. de Harlez a traduit le *Livre des conseils*, d'Aterpat Mansarspendan, une de ces collections de sentences et de maximes morales qu'affectionne tant la vieille littérature par-

[1] *Artâ Vîrâf Nâmak* ou *Livre d'Ardâ Vîrâf*, LIV-193 pages in-12 (vol. LIV de la *Bibliothèque orientale elzévirienne*); Paris, Leroux, 1887.

sie[1]. M. Darmesteter a montré que l'un de ces traités pehlvis, le Ganji Shayigan[2], a fourni plus ou moins directement la matière d'une longue dissertation morale de Firdousi. M. de Harlez a présenté, sur la constitution du pehlvi et la relation de l'élément sémitique à l'élément iranien, une théorie nouvelle qui, si nous la comprenons bien, rendrait une certaine réalité linguistique à ce composé étrange que l'on appelle le pehlvi écrit[3].

M. Drouin a achevé son travail sur les monnaies à légendes pehlvies et pehlvi-arabes, qui réunit une quantité considérable de renseignements utiles sur la numismatique de l'Iran et des régions plus ou moins iranisées de l'Inde, depuis l'avènement des Sassanides[4]. Un certain nombre de planches et une reproduction d'une netteté admirable, exécutée d'après un procédé nouveau, des inscriptions pehlvies publiées jusqu'à présent, mettent dans la main de l'étudiant les monuments mêmes.

Entre la littérature pehlvie des Sassanides et la littérature persane moderne, qui apparaît en plein

[1] *Muséon*, 1886, I, p. 66-77.

[2] Compte rendu de l'édition du *Dastur Peshotan* (*Revue crit.*, 1886, I, p. 1-8). — Tahmuras D. A. *A social code of the Parsis* (*ibid.*, 1887, L, p. 425 et sq.).

[3] *The Babylonian and Oriental Record*, I, p. 95, 104.

[4] Observations sur les monnaies à légendes pehlvies et pehlvi-arabes, avec planches (extrait de la *Revue archéol.*, 1885, I, p. 204 225, 372-379; II, p. 1-15, 142-166), 98 pages in-8°; Paris Leroux, 1886.

épanouissement avec le *Livre des Rois*, s'étend un vide de quatre siècles, où la tradition iranienne semble absolument réduite au silence par l'ascendant de l'arabe. Cependant le vide n'est pas absolu, et dès le second siècle de la conquête, il y a des indices que la langue nationale reprend la parole. Sous les premières dynasties indépendantes du khalifat, Tahérides et Saffarides, le mouvement s'accentue, et l'on a recueilli dans les Tezkéré et les dictionnaires persans assez de fragments de ces poètes nationaux de la première heure, dont il ne restait que le nom, pour que l'on puisse songer à restituer cette période préhistorique de la poésie persane. M. Darmesteter a essayé de donner une idée de cette renaissance poétique que le brillant épanouissement ghaznévide a fait oublier, mais qui, par bien des côtés, autant que l'on peut en juger par les débris qui en restent, est bien supérieure à la poésie classique par la spontanéité, la simplicité et la profondeur de sentiment. La poésie philosophique et libre-penseuse d'Avicenne n'a pas eu de lendemain, et les quatrains incrédules et mystiques d'Abou Saïd, imités par Omar Khayyam qui les a fait injustement oublier, ont un accent de sincérité et un sentiment à la fois délicat et intense que n'a point toujours son habile et heureux imitateur[1].

Un des livres les plus célèbres de l'ancienne littérature persane est le *Cabous Namé*, œuvre du roi de

[1] *Les origines de la poésie persane*, 91 pages in-12 (vol. LIII de la *Bibliothèque orientale elzévirienne*); Paris, Leroux, 1887.

Tabaristan, Cabous Onsor al Moali. Le Tabaristan avait conservé son indépendance après la conquête arabe, sous les descendants des anciens Sipehbeds ou gouverneurs sassanides. Ces princes de Tabaristan prirent une part brillante à la renaissance littéraire; le plus illustre d'entre eux, Cabous Chems al Moali, laissa le renom d'un grand poète; son petit-fils, Cabous Onsor al Moali, contemporain de Mahmoud le Ghaznévide et de Firdousi, a laissé, sous le titre de *Cabous Namé* et sous forme de testament adressé à son fils Guilan Chah, une sorte de manuel de morale pratique, où il passe en revue tous les aspects de la vie. Le côté moral est naturellement dans cette œuvre celui qui a le moins d'intérêt pour nous; mais elle est précieuse par ses enseignements indirects. Le prince était au courant de toutes les sciences du temps; il avait été mêlé comme acteur à l'histoire contemporaine et il a beaucoup de choses à nous conter sur son temps et les temps qui ont précédé; par ses nombreuses allusions, par les anecdotes de tout genre dont il parsème ses conseils comme le fera plus tard Saadi, et dont plus d'une a une valeur historique, il nous fait entrer intimement dans cette société musulmane de l'époque ghaznévide, curieuse, éprise de bien dire et déjà imprégnée de mysticisme plus qu'on n'imaginerait à une époque relativement si ancienne. Le Cabous Namé n'était connu jusqu'à présent que par la version turque, traduite en allemand par Dietz. Il faut remercier M. Querry, consul de France à

Trébizonde, déjà connu par ses utiles travaux sur le droit chiite, de nous donner une traduction faite sur l'original[1].

C'est en pleine histoire ghaznévide que nous transporte M. Kazimirski dans son *Menoutchehri*, qui est comme le testament scientifique du vaillant orientaliste[2]. Ahmed ben Yakoub Abou Nedjm, surnommé Menoutchehri en l'honneur de son premier protecteur, Menoutchehr, fils de l'auteur de Cabous Namé, avait été remarqué plus tard par Mahmoud le Ghaznévide, et devint le poète favori de son successeur Masoud. Poète ingénieux, rarement original, trop épris de la forme et des beautés conventionnelles de la poésie descriptive, il a plus à apprendre à l'historien qu'au littérateur. Dans une introduction qui est tout un livre, M. Kazimirski nous fait connaître en détail l'histoire de Masoud, le successeur non tout à fait indigne du grand Mahmoud, sous qui commence cependant la décadence de la dynastie. Il a tiré ses matériaux d'une chronique contemporaine, le *Tarikhi Masoudi*, rédigée par Beihaki, qui dirigea la chancellerie sous Mahmoud et Masoud, et qui, étant mieux que personne à même

[1] *Le Cabous Namé* ou Livre de conseils de Cabous Onsor el-Moali, souverain du Djordjan et du Guilan, traduit pour la première fois en français avec des notes, p. XII-455, in-12, Paris, Leroux, 1886.

[2] *Menoutchehri*, poète persan du XIᵉ siècle de notre ère (du Vᵉ de l'hégire), texte, traduction, notes et introduction historique, p. VIII-124 (texte) et 413, in-8°; Paris, Klincksieck, 1887. Voir compte rendu de M. Barbier de Meynard dans le *Journal asiatique*, 1887, I, p. 303-308.

de voir et de savoir, a par bonheur dit avec simplicité et bonne foi ce qu'il savait. Beihaki est pour cette période la source de Ibn al Athir, de Mirkhond et des autres annalistes, et M. Kazimirski nous fait ainsi remonter aux documents de première main. Dans le commentaire qui accompagne la traduction, il a versé à pleines mains les trésors d'une érudition aussi sûre qu'elle était riche, et presque prodigue.

La décadence des Ghaznévides est amenée par l'arrivée sur la scène des Turcs Seljoucides, eux-mêmes condamnés à disparaître devant le Kharizmshah, puis devant les Mogols. Nous ne connaissons guère leur histoire que par les compilateurs tardifs, Hamdullah Mustaufi, Mirkhond, Khondemir. Une de leurs sources principales est le *Rahat oussoudour* de Mohammed Ravendy, qui a vu la chute des Seljoucides et arrête son histoire à l'invasion de Kharizmshah en 595 (1198). M. Schefer en a détaché l'histoire du sultan Sinjar († 551), qui marque l'apogée et commence la décadence[1]. Les études historiques sur la Perse suivent ainsi la marche qu'elles suivent partout; on commence par faire le cadre de l'histoire avec les larges et vagues esquisses des compilateurs de la dernière époque, pour remonter de proche en proche aux documents contemporains, à ceux du moins que n'a point fait disparaître le succès des chroniqueurs et des abréviateurs.

[1] *Nouveaux mélanges orientaux*, publiés par l'École des langues orientales vivantes pour le Congrès de Vienne, 1886; Paris, Imprimerie nationale, p. 1-48, in-8°.

La parodie est la consécration de la gloire. Les grands classiques de la Perse ont trouvé leur Scarron dans Hallaj Boushaq, de Chiraz († vers 820), poète favori du Timouride Iskender ben Omar. Il a composé deux Divans, le Divan du Gourmet et le Divan du Tailleur, dans lesquels il s'attaque tour à tour à tous les grands lyriques, Maulana Roumi, Anvari, Ferideddin Attar, Saadi, Hafiz. Selon l'expression spirituelle de M. Ferté, « il fait descendre sa muse de l'empirée du mysticisme dans le sous-sol de la cuisine, où elle échange les mystères de la prédestination pour ceux de la tripe farcie et du pilaf au safran ». Ces deux Divans ont été publiés à Constantinople par Mirza Habib d'Ispahan, le traducteur du *Misanthrope*, un des plus parfaits et des plus fins connaisseurs de la littérature persane. MM. Ferté et Huart ont fait connaître, par des extraits abondants, ce genre de poésie qui fatigue bien vite, mais qui n'est pas sans prix pour l'histoire de la critique littéraire ; le choix des poètes et des morceaux parodiés donne l'étiage du goût public et l'écho des polémiques littéraires du temps[1]. Mais l'intérêt principal, très limité d'ailleurs, de cette poésie, consiste dans l'abondance de matériaux qu'elle fournit pour une langue toute spéciale, traitée d'une façon peu précise et peu complète dans les dictionnaires tant européens qu'indigènes.

Avec Shafi'a Asar, le poète aveugle d'Ispahan, que

[1] *Journal asiatique*, 1886, II, p. 166-182. — *Revue critique*, 1886, II, p. 311-315.

nous présente M. Ferté[1], nous pouvons nous faire une idée de ce qu'est devenu le goût poétique à la fin des Séfévis. Le satiriste Shafiʿa, mort en 1701 ou 1712, s'est proposé pour modèles Kemal d'Ispahan, Selman et Kâtibi, et ce style précieux hérissé de concetti qui réussissent à voiler une verve originale et un talent réel; la beauté du genre est que chaque mot ou peu s'en faut réclame son commentaire. Le spécimen commenté par M. Ferté fait autant d'honneur à la sagacité et à la patience du traducteur qu'à l'obscurité de l'auteur.

Les quatrains de Bâbâ Tâhir ʿUryân, publiés et traduits par M. Huart[2], sont encore populaires parmi la secte mystique des Ahli Haqq. Il est antérieur au XIVe siècle, car Hamdulla Mustaufi, qui est de cette époque, a vu son tombeau. Le seul trait qui distingue ses poésies de celles des autres mystiques, c'est la langue; elles sont rédigées dans un dialecte qui, selon l'Atash Kedeh, est le dialecte de

[1] *Journal asiatique*, 1886, I, p. 377-393. — Renseignements sur la Perse et le Turkestan sous Shah Housein et Nadir Shah dans les *Voyages de Basile Vatace* (voyageur grec né en 1694), publiés par M. Legrand (*Nouveaux mélanges de l'École des langues orientales*, p. 183-295).

[2] *Journal asiatique*, 1885, II, p. 502-545. — Huart, *Notes sur trois ouvrages babis* (le Livre de la lumière, sorte de Coran babi; un livre doctrinaire et une correspondance babie en arabe et en persan : ce dernier recueil mériterait l'attention d'un historien; *Journal asiatique*, 1887, II, p. 133-145). — Note du même sur *Le livre de la création* d'Abou Zeid Ahmed ibn Sahl Balkhi, écrit vers 355 de l'hégire, sous les Samanides; Abou Zeid est un des derniers philosophes de l'Islam. M. Huart en prépare une édition.

Roi et qui se rapproche du mazanderani, du gilani, du talish et de ces autres dialectes vaguement englobés par les écrivains musulmans sous le nom de pehlvi. M. Huart leur donne le nom de pehlvi musulman pour les distinguer du pehlvi sassanide; mais tandis que celui-ci dérive du perse ancien et engendre le persan moderne, le pehlvi musulman représente la langue ancienne de la Médie. C'est à ce groupe que se rattache le guébri de Yezd, abusivement désigné sous le nom de *déri*[1].

Les Arméniens, « grands traducteurs devant l'Éternel », possédaient toute une littérature d'apocryphes, dont M'kithar d'Airivank donne une longue liste dans sa chronique, vers 1297. Il n'en reste qu'une version médiocre du IVe livre d'Esdras, publiée en 1808 par Zohrab, à la suite de la Bible arménienne de Venise. Mais Zohrab annonçait posséder en manuscrits plusieurs autres apocryphes : la Mort des seize prophètes, le Testament des douze patriarches, l'Histoire du beau Joseph et d'Asséneth. M. Carrière a pu se procurer le manuscrit d'Asséneth, préparé par Zohrab; c'est un roman inspiré par un verset de la Genèse. Asséneth était la fille de Potiphéra, prêtre de On, donnée en mariage à Joseph par Pharaon (XLI, 45); sur cette donnée, l'imagination édifiante s'est donné carrière; le fils de Pharaon veut enlever Asséneth à Joseph, mais il est confondu et converti.

[1] *Journal asiatique*, 1888, I, p. 298-302.

Il reste un fragment de l'original grec (Fabricius) et une traduction à peu près complète en syriaque (Land), faite sur le grec au VI[e] siècle. M. Carrière nous donne en spécimen l'original et la traduction de la fin du texte arménien[1]. M. Carrière a aussi repris cet étrange petit glossaire latin-arménien, découvert il y a quelques années par M. Omont, et a réussi à l'interpréter en partie, en rétablissant la concordance troublée dans l'ordre des deux colonnes[2].

III

PHÉNICIE ET CARTHAGE.

La publication du *Corpus* continue lentement et régulièrement[3]. Il est à présent engagé en plein dans l'interminable et monotone série des *ex-voto* à Tanit, la grande déesse de Carthage. Au cours même de la publication, le nombre s'en augmente sans cesse, grâce au zèle du P. Delattre, non sans apporter de temps en temps quelque surprise agréable, ici un titre, là un nom de métier qui jette un rayon

[1] P. 471-511 des *Nouveaux mélanges orientaux* publiés par l'École des langues orientales vivantes à l'occasion du Congrès de Vienne; Paris, Imprimerie nationale, 1886, 597 pages in-8°.

[2] *Un ancien glossaire latin-arménien* publié et annoté; Paris, Impr. nat., 1886, 19 pages in-8°. — Nève, *L'Arménie ancienne et sa littérature* (Compte rendu de M. Barthélemy-Saint Hilaire; *Journal des Savants*, 1886, p. 730-734). — J. Mourier, *Chota Rousthaviti* (poète géorgien du XII[e] siècle; auteur d'un poème épique, *L'homme à la peau de tigre*, dont M. Jonas Méounarguia prépare une traduction française; *Journal asiatique*, 1887, I, p. 520-530).

[3] Vol. I, fasc. 4 finissant le volume : n[os] 280-437.

de lumière sur l'organiation sociale de Carthage, parfois même quelque grand dieu nouveau : tel est le précieux *ex-voto* qui nous présente Tanit avec le titre de déesse mère et nous envoie enfin une *Juno Cælestis*, pour prendre place à côté de la *Virgo Cælestis*[1]. Si Carthage continue à nous accabler de ses richesses un peu stériles, en revanche, çà et là, nous arrivent de divers points de la terre phénicienne quelques documents dont la découverte fait événement, parce que presque tous posent ou résolvent un problème, fixent la date flottante d'un fait ou d'une série de faits, posent un point de repère dans le vide immense de l'histoire des Phéniciens.

Voici trente-trois ans que le roi Eshmunazar, sorti de sa nécropole de Saïda, occupe les archéologues et les historiens[2]. Son inscription funéraire était le premier monument important qui revenait au jour de l'antiquité phénicienne, et dans le premier enthousiasme de la découverte on crut qu'il ne saurait venir de trop loin. On en fit un contemporain de David, puis des derniers rois juifs, puis des Achéménides, et du IXe siècle il descendit au Ve. Mariette, consultant la forme du sarcophage, reconnut qu'il venait d'Égypte, que la matière et la forme étaient celles des sarcophages de la dix-huitième dynastie et que, par suite, l'inscription ne pouvait

[1] Ph. Berger, *Note sur trois cents nouveaux* ex-voto *de Carthage* (*Comptes rendus*, 1886, p. 381-387), envoyés par le P. Delattre.

[2] Amiaud, *Une phrase de l'inscription d'Eshmunazar* (*Journal asiatique*, 1886, IV, p. 381-384).

être antérieure à l'an 350. Avec M. Clermont-Ganneau, le vieux roi continua sa marche descendante : Eshmunazar reconnaît pour suzerain un *Adon Melakim*, ce que l'on traduisait *Roi des Rois*, c'est-à-dire Roi de Perse : M. Clermont-Ganneau remarqua que *Roi des Rois* serait *Melek Melakim*, que *Adon Melakim* est la traduction exacte du protocole ptolémaïque *Maître des Basilies*, *κύριος βασίλειων*, et qu'un Ptolémée porte ce titre même dans une des inscriptions phéniciennes de Chypre; le contemporain de David devenait un vassal de Ptolémée, d'un successeur d'Alexandre. Pris ainsi entre le témoignage convergent de son propre sarcophage et des suzerains dont il relevait, Eshmunazar ne pouvait plus guère protéger ses prétentions d'antiquité que par le respect d'une sorte de tradition scientifique.

C'est donc avec une émotion peu commune que fut reçue la nouvelle, communiquée le 3 juin de l'an dernier par M. Renan à l'Académie des inscriptions, que l'on venait de découvrir à Saïda une nécropole royale dont les sarcophages rappelaient exactement le type de celui d'Eshmunazar, et que l'un d'eux portait une inscription phénicienne et une inscription hiéroglyphique. Quinze jours plus tard, Hamdy Bey, l'actif et intelligent directeur du Musée de Constantinople, qui avait pris la direction des fouilles, se souvenant qu'il était presque notre compatriote, envoyait à l'Académie la primeur de ses travaux, en hommage de reconnaissance pour le pays où il avait

étudié[1]. Dans notre dernière séance annuelle, notre président nous donnait lecture du contenu de cette inscription, déjà célèbre sous le nom d'inscription de Tabnith. Tabnith est le père d'Eshmunazar[2]; son inscription, plus courte que celle de son fils qui en est la paraphrase allongée, lui est identique pour le fond : elle contient la même imprécation, répétée sous trois formes. L'écriture est la même. Elle ne contient aucun fait historique nouveau, aucune date; mais si, selon l'ingénieuse hypothèse de M. Halévy[3], le mot inexpliqué ADLaN n'est autre que le grec εἴδωλον, la question de la date est définitivement réglée, Eshmunazar tombe sans retour dans la période post-Alexandrine, et ses mânes si longtemps ballottés de siècle en siècle pourront enfin se reposer. L'inscription hiéroglyphique, étudiée par M. Maspero, n'a, comme on pouvait s'y attendre, aucun rapport avec le locataire actuel de la tombe : c'est la copie d'extraits du Rituel funéraire, écrits pour le bien du premier destinataire dont le nom n'a pas été effacé et qui était un homme de

[1] *Comptes rendus de l'Académie*, 1887, 3 juin. — Renan, Berger et Maspero, *Le sarcophage de Tabnith, roi de Sidon*, dans la *Revue archéologique*, 1887, II, p. 1-10. — Hamdy Bey, *Mémoire sur une nécropole royale à Saïda*, *ibid.*, p. 138-150. Cf. S. Reinach, *Chronique d'Orient*, *ibid.*, p. 100-106.

[2] Selon M. Halévy, peut-être son fils (*Revue des études juives*, 1887, n° 30, p. 292-295).

[3] אי אדלן כסף אי אדלן חוץ «il n'y a pas d'idole d'argent, il n'y a pas d'idole d'or» (*ibid.*) — Selon M. J. Derenbourg עדלן signifie «près de nous» et répond à l'hébreu אצלן (*ibid.*, 1887, n° 29, p. 109-112).

guerre nommé Panephtah; l'ornementation et les hiéroglyphes se rattachent à l'art saïte, et peuvent appartenir à la fin de la période perse. M. Maspero pense que ces sarcophages ont pu être transportés en Phénicie à la suite du pillage de Memphis par Darius Ochus.

Deux nouvelles inscriptions de cette terre gréco-phénicienne de Chypre, qui a tant à nous apprendre sur les échanges anciens des deux civilisations, viennent nous renseigner d'une façon précise sur quelques-uns de ses dieux et de ses rois[1]. La première, découverte à Tamassus près de l'autel d'Apollon, date de la dix-septième année du roi Melekyaton et dédie une statue au dieu *Resef Elehites*, qui est appelé, dans la version cypriote qui accompagne le texte phénicien, Ἀπειλων Ελειτας. On avait déjà un *Resef Mikal*, Ἀπόλλων Ἀμυκολος, que l'on avait identifié à l'Apollon d'Amyclae, dont le temple était célèbre en Laconie. M. Berger pense que le Resef Elehites, l'Ἀπειλων Ελειτας, cache un Apollon de Helos, autre ville de Laconie, que le dénombrement homérique cite à côté d'Amyclae parmi les cités florissantes de Laconie. Ces deux analogies donnent beaucoup de vraisemblance à l'hypothèse de M. Halévy que le troisième Reseph de Chypre, Reseph Heç, est un Apollon d'Issos, autre cité laconienne, et non un « Reseph au javelot », malgré la lance que les repré-

[1] *Mémoire sur deux nouvelles inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre* (Extrait des *Comptes rendus*, 1er et 6 avril 1887); Paris, Imprimerie nationale, 1887, 30 pages in-4°, 2 planches.

sentations lapidaires lui mettent à la main. Quoi qu'il en soit de ce dernier cas et qu'Apollon Reseph soit un ancien dieu phénicien, adopté par les Grecs, ou un dieu grec adopté par les Phéniciens, le caractère local de tous ces dieux s'accuse chaque jour davantage et l'on doit s'attendre de plus en plus à trouver un nom de lieu là où l'on cherche une épithète descriptive, une indication d'origine là où l'on cherche un attribut, bref l'histoire condensée des migrations du dieu là où l'on n'attend qu'une description plus ou moins poétique de ses vertus. C'est au fond tout profit pour la connaissance réelle des choses.

Cette inscription nous fait remonter à une époque antérieure à Eshmunazar; car le roi Melekyaton, dont elle date, et son successeur Pumyaton, forment à eux deux une dynastie qui a pris fin à la conquête d'Alexandre et qui commence vers 390. La seconde inscription est écrite dans un alphabet plus voisin de celui de la terre phénicienne et nous fait remonter à une dynastie plus ancienne encore. Elle émane d'un roi de Citium et d'Idalie, Baal (melek), fils d'Azbaal, fils de Baalmelek, et nous donne une série de trois rois qui paraissent ici pour la première fois dans l'épigraphie de Chypre, mais que M. de Vogüé avait déjà reconnus dans sa numismatique. Cette dynastie est antérieure à l'an 420; car de 420 à 390 la scène est remplie par la rébellion d'Abdémon et d'Évagoras, et elle ne peut se placer qu'entre 449 et 420, 449 étant la date où les Grecs, après les victoires de Cimon et quelques

tentatives pour affranchir Chypre, la laissent retomber sous la domination persane qui favorise les dynasties phéniciennes. On peut ainsi, avec quelques inscriptions, suivre les vicissitudes de Chypre durant près de deux siècles : phénicienne de 449 à 420, révoltée et indépendante jusqu'à 390, phénicienne jusqu'à 313, égyptienne à partir de 312[1].

Une inscription, trouvée à Masoub, sur la route de Saint-Jean-d'Acre à Oumm-el-Avamid, par M. Löytved, vice-consul de Danemark à Beyrouth, publiée et traduite par M. Clermont-Ganneau, donne, quoique mutilée, une confirmation précieuse pour la chronologie de l'épigraphie post-alexandrine. Elle est datée de l'an 26 de Ptolémée Évergète et de l'an 53 de l'ère de Tyr, ce qui donne directement pour point d'origine de cette ère la date 274; c'est la date même à laquelle avaient conduit par induction les débris d'Oumm-el-Avamid. Voici donc un nouveau point ferme établi dans le sol mouvant de la chronologie sémitique[2].

[1] J. Derenbourg, *Inscription sur un chaton de bague trouvé à Chypre* (למלכרם, à Malkiram, nom du propriétaire; *Comptes rendus*, 1887, p. 231-232).

[2] *Deux inscriptions phéniciennes inédites de la Phénicie propre*, dans le *Musée Guimet*, X, p. 501-506 (la seconde inscription vient de Tyr : c'est probablement la dédicace d'un bassin). — *Une inscription phénicienne de Tyr* (*Revue archéol.*, 1886, I, p. 1-9). — Halévy, *Deux inscriptions phéniciennes récemment découvertes*, dans la *Revue des études juives*, 1886, n° 23, p. 107-111. Cf. Clermont-Ganneau, *Revue archéol.*, 1885, I, p. 301-304, 310-384, 346-347.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Sidon aussi avait son ère particulière, qui datait de l'an 111 et que gardaient les communautés sidoniennes à l'étranger. M. Renan nous fait connaître une inscription venue du Pirée et datée de cette ère. C'est un décret de la communauté du Pirée votant une couronne d'or au Nasi du temple, Semabaal, fils de Magon, pour avoir construit le vestibule. L'inscription est datée de l'an 15 de Sidon, c'est-à-dire de l'an 96 avant notre ère : elle a donc été gravée neuf ans avant la prise d'Athènes par Sylla. Elle est à présent au musée du Louvre [1]. Dans son cinquième rapport sur sa mission phénicienne de 1881, M. Clermont-Ganneau apporte encore quelques utiles additions au matériel si pauvre de l'épigraphie phénicienne [2]. Il a aussi continué dans la *Revue critique* ses notes si ingénieuses d'archéologie orientale [3].

A Carthage et dans la Phénicie d'Afrique, les

[1] *Revue archéol.*, 1888, I, p. 5-7; pl. II-III. — Halévy, *Revue des études juives*, 1888, n° 31, p. 140-144. — E. Ledrain, *Notice sommaire des monuments phéniciens du Musée du Louvre*, 192 pages in-8°; Paris, 1888.

[2] Cinq inscriptions phéniciennes, trois hébraïques en caractère archaïque, dix en caractère carré, une palmyrénienne, une araméenne (*Archives des Missions*, 1885, XI, p. 157-251).

[3] *Un nouveau titre funéraire de Joppé* (*Revue critique*, 1885, II, p. 14). — *Chilek* «sauver», en phénicien et dans l'arabe vulgaire (*Ibid.*, p. 58). — *Le sceau d'Abdhadad* (*ibid.*,) p. 171). — *Sogor, Gomorrhe et Sodom* (*ibid.*, p. 172). — *Hippos de la Décapole* (1886, II, p. 408; cf. *infra*). — *Caesar et le nom punique de l'éléphant* (1887, II, p. 56).

grandes fouilles sont arrêtées, mais les trouvailles de détail qui continuent prouvent que dans ce sol ravagé tout n'a pas encore péri. M. Vernaz, au cours de travaux de canalisation ayant pour objet de mettre en état les citernes du Bordj-Djedid, près de Carthage, a rencontré des caveaux funéraires qui, à en juger par la profondeur où ils sont au-dessous du sol, par leur forme et leur nudité, seraient antérieurs à tout ce qu'on connaît de tombeaux puniques, et appartiendraient à la nécropole primitive[1]. M. Vernaz a constaté qu'ils sont exactement orientés sur Tyr, sans doute parce qu'ils remontent à une époque où Carthage se sentait encore fille de Tyr, et avait encore les yeux fixés sur la métropole et le temple de ce dieu Melqart, qui avait guidé dans l'inconnu les premiers colons tyriens. Au cours de son travail, M. Vernaz a dégagé un principe dont devront s'inspirer les explorateurs futurs. Il pense que toute exploration rationnelle de Carthage devra prendre pour base la canalisation souterraine, dont les restes sont encore nombreux, en suivre les détours, en rechercher les branchements. La position des regards donne des points précis de rues anciennes. Les déri-

[1] *Note sur des fouilles à Carthage*, dans la *Revue archéol.*, 1887, II, p. 11-27, 151-170. — On trouvera l'état dernier des fouilles dans la série des *Additions et corrections* de M. Reinach au second volume de la *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, de M. Tissot, publié d'après le manuscrit de l'auteur (ce second volume comprend la géographie historique de la province et la description du réseau routier); p. xxxviii-868, in-4°, atlas, Paris; Imp. nat., 1888.

vations disent la situation exacte des monuments; la dimension des branchements permet en partie d'en mesurer l'importance. L'exploration de Carthage rentrera dans le service des eaux[1].

Sfax aussi a donné une nécropole nouvelle, présentant un nouveau genre de sépultures, la sépulture en jarres[2]. Le Dr Vercoutre décrit cette nécropole et ce procédé. On prenait une grande jarre, on la brisait en deux par une cassure perpendiculaire au grand axe, on y entrait le corps, on remplissait de terre ou de sable fin et on rejoignait les deux parties. On sait que ce mode de sépulture s'est rencontré déjà en basse Chaldée dans les nécropoles parthes, et que M. Dieulafoy en a récemment retrouvé des spécimens dans les ruines de Suse. La nécropole de Sfax semble être chrétienne et dater du IVe siècle[3].

L'épigraphie funéraire, qui est notre source principale pour la connaissance des mœurs de l'ancienne Égypte, est assez taciturne chez les Phéniciens. M. Berger s'est fait une spécialité de l'étude des fragments funéraires néo-puniques trouvés à Sous

[1] Castan, *Le capitole de Carthage*, dans les *Comptes rendus*, 1885, p. 112-132.

[2] *La nécropole de Sfax et les sépultures en jarres*, dans la *Revue archéol.*, 1887, II, p. 28-34, 180-194.

[3] M. Cagnat décrit, d'après les notes du capitaine Vincent, la nécropole phénicienne de Beja (l'ancienne Vacca), découverte en 1883 par le capitaine (Académie, séance du 26 septembre 1883; cf. le Rapport annuel de la *Société asiatique*, 1884, II, p. 65) et qui n'avait pas encore été décrite (*Revue archéol.*, 1887, I, p. 39-46).

et ailleurs et qui portent des inscriptions peintes ou des *graffiti*. Il a pu lire sur quelques-uns d'entre eux les mots *maashan açamim* ou « ossuaire » qui semblent établir, contre la croyance générale, que les Phéniciens aussi ont connu la crémation, au moins dans la période romaine[1].

M. Berger a repris l'inscription d'Altiburos, l'inscription néo-punique la plus étendue que l'on connaisse et qui, malgré les travaux dont elle a été l'objet, laisse encore dans l'obscurité le sens général, faute d'avoir saisi la division véritable de l'inscription. M. Berger a su la rétablir en lisant la date qui divise l'inscription en deux parties : la première contenant la dédicace de l'offrande et la liste des douze personnages qui ont fait l'offrande; la seconde, l'indication du mois et de l'année, laquelle est désignée malheureusement par les éponymes, religieux et laïques, et non par une date ferme[2].

[1] *Essai d'interprétation d'une inscription peinte sur vase* (*Journal asiatique*, 1886, I, p. 86-87). — *Note sur trois graffiti néo-puniques* (*ibid.*, 1887, II, p. 535-536). M. Berger a fait la première tentative dans l'interprétation de ces débris en 1884 dans la *Revue archéol.*, II, p. 166-173. — Gaidoz, *Un sacrifice humain à Carthage* (*Revue archéol.*, 1886, II, p. 192-193; commentaire de Valère Maxime, IX, p. 2).

[2] *Journal asiatique*, 1887, I, p. 457-471. — M. Berger étudie encore une autre inscription néo-punique, très mutilée, rapportée aussi d'Altiburos (M'deina) par M. de Sainte-Marie. Cinq autres inscriptions néo-puniques, trouvées dans les ruines de Makteur, et contenant ce nom (sous la forme מכתער), confirment définitivement l'identification de Makteur avec la *Colonia Macturis* des inscriptions romaines (*Journal asiatique*, 1886, I, p. 334-335).

L'Égypte aussi a fourni son contigent phénicien. MM. Joseph et Hartwig Derenbourg ont publié et traduit les *graffiti* découverts dans le déblaiement du temple de Séti à Abydos. Ces *graffiti*, relevés partiellement par Devéria et Brugsch et plus complètement par M. Sayce, qui en a envoyé la copie à la commission du *Corpus*[1], s'élèvent à soixante et un; ce sont les noms des visiteurs du temple; quelques-uns d'entre eux sont des Phéniciens nés en Égypte, et les noms, qui reflètent le syncrétisme égypto-phénicien, sont intéressants à opposer à l'onomastique plus pure de Carthage[2].

L'*intercourse* du monde phénicien avec le monde occidental et leur pénétration réciproque paraît dans les deux épigraphies. Si les inscriptions phéniciennes de Chypre nous montrent au IVe siècle l'Apollon d'Amyclée naturalisé à Tamassus, les inscriptions grecques de Délos nous montrent, en 279, un Phénicien, Iomilcas, offrant une couronne d'or à l'Apollon et à l'Artémis de Délos. M. Homolle croit pouvoir identifier ce Iomilcas avec un ambassadeur de Carthage, (I)odmilcas, mentionné dans un décret d'Athènes de la même époque[3]. M. Berger, ramassant

[1] Voir *Rapport à la Société asiatique de 1884*, p. 71.

[2] *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, I, p. 81-101.

[3] *Iomilcar et Iechomelekh*, dans la *Revue archéol.*, 1887, II, p. 47-50. — *Journal asiatique*, 1887, I, 297, communication de M. Berger sur un fragment de vase de terre trouvé à Délos et portant un cartouche néo-punique : c'est le premier document néo-punique trouvé en Grèce. M. Pognon a trouvé à Tripoli de Barbarie un vase portant une inscription similaire (*Ibid.*, 1887, I, p. 291-293).

les textes classiques relatifs aux *Camilli*, accentue avec plus de rigueur leur origine orientale. *Camillus*, qui dans le rituel romain désigne l'enfant qui assiste le flamine dans l'office, était plus anciennement le messager divin et le serviteur des dieux et, dans les mystères de Samothrace, il était adoré sous le nom de *Cadmilos* et assimilé à Hermès. M. Berger explique Cadmilos par une forme phénicienne *qadem el*, « vis-à-vis de Dieu », parallèle à *Pené Baal*, « face de Baal », à *Selem Baal*, « image de Baal ». Le Cadmus béotien, venu de Phénicie, et qui parfois est encore assimilé à Hermès, ne serait que la forme abrégée de Cadmilos. Le culte de Cadmilos serait passé à Rome par l'intermédiaire de l'Étrurie qui l'a connu[1]. Citons, pour finir, le sixième et dernier volume de l'*Histoire ancienne de l'Orient*, de M. Lenormant, continuée par M. Babelon, qui contient un résumé clair et abondant de l'histoire des Hébreux, des Cananéens, des anciens Arabes, des Phéniciens et des Carthaginois[2].

IV.

JUDÉE ET JUDAÏSME.

Dans le domaine des études juives, l'évément capital des dernières années est la publication du pre-

[1] *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, 1886, VI, p. 140-149.

[2] Paris, Lévy, 608 pages in-4°. Cf. le compte rendu de M. Maury, *Journal des Savants*, 1887, p. 33-48, 96-110.

mier volume de l'*Histoire d'Israël*, de M. Renan[1]. Vous connaissez déjà tous ce livre, œuvre d'historien, de philosophe et d'artiste, qui a franchi le cercle étroit des initiés et a jeté dans le grand public une masse de faits, d'idées et de préoccupations qui, jusqu'à présent, lui étaient restés à peu près étrangers. L'auteur poursuit l'histoire des idées plus que des faits et ce premier volume, qui va des origines à la constitution de la royauté davidique, est en réalité une introduction à l'histoire du prophétisme, qui constitue l'originalité intime et l'intérêt idéal de l'histoire d'Israël. M. Renan s'étend surtout sur la période patriarchale où il trouve le germe de toutes les idées qui, plus tard, ayant pris conscience d'elles-mêmes dans la pensée de quelques-uns, sont devenues le fond du Judaïsme, ont séparé les Juifs des autres Sémites et ont fait ou créé le peuple juif. Aussi les recherches sur cette période primitive sont-elles à l'ordre du jour. Un des élèves les plus distingués de M. Renan, M. Groff, appelant au secours de la Bible les documents égyptiens, croit retrouver les noms de Jacob-El et de Joseph-El dans les listes de peuples vaincus et transportés en Égypte que

[1] *Histoire du peuple d'Israël*, vol. I, Paris, Calman Lévy, 1888; Comptes rendus de M. James Darmesteter dans le *Journal des Débats*, janvier 1888, et de M. Théodore Reinach dans la *Revue des études juives*, 1887, n° 30, p. 302-315. — Rosenthal, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christ* (de Schurer, *Revue des études juives*, 1886, n° 26, p. 309-318; 1887, n° 27, p. 146-160). — Cf. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (compte rendu de M. Renan, *Journal des Savants*, 1886, p. 201-208).

Touthmosis III, environ 1,700 ans avant notre ère, gravait sur les pylônes de Karnak au retour de ses expéditions victorieuses en Syrie[1]. M. Groff conclut que le peuple hébreu se divisait à l'origine en deux grandes tribus, Jacob-El et Joseph-El. Comme la Bible place l'Exode 1,500 ans avant notre ère, et qu'elle ne mentionne aucune transportation en Égypte de tribus palestiniennes de ce nom 200 ans auparavant, M. Groff suppose que nous avons là une page perdue de la Genèse, et qui se placerait entre la mort de Jacob et l'apparition de Moïse. M. Berger accepte les identifications de M. Groff, et croit que la Bible même les confirme : la transportation de Joseph-El par Touthmosis et la vente de Joseph en Égypte ne seraient qu'un seul et même fait historique, présenté d'un côté sous forme historique, de l'autre sous forme nationale et légendaire[2]. Cette interprétation ruine, il est vrai, la théorie généralement admise, qui fait arriver les Hébreux sous les Hycsos et les fait expulser par la dynastie nationale, tandis qu'ici ce serait cette dynastie même qui les aurait amenés de force. Mais, en l'absence de documents précis, les accommodements de théorie ne manqueront point.

Le dernier mot de la question, si tant est qu'il y ait un dernier mot, appartient surtout aux égypto-

[1] *Revue égyptologique*, 1885, fasc. I-II, p. 75. — *Une question de priorité* (*Ibid.*, IV, p. 146-151).

[2] *Signification historique des noms des patriarches hébreux*, dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, 1886, V, p. 150-156. — C. de Harlez, *La civilisation de l'humanité primitive et la Genèse* (*Muséon*, 1886, V, p. 18-51).

logues. M. Maspero ne croit pas que Joseph-El représente une tribu, parce que les listes de Touthmosis ne renferment, en fait de noms bien identifiés, que des noms de villes ou de cantons et non point de populations. Il pense pourtant que ces deux noms de Jacob-El et Joseph-El ne sont pas sans rapport avec les patriarches et peuvent se rattacher à eux par quelque légende ou quelque tradition perdue. M. Maspero a repris en détail la partie de la liste de Touthmosis qui se rapporte à la Palestine et a essayé d'en déterminer plus exactement la portée[1]. Cette liste comprend deux groupes : le groupe de Galilée et le groupe de Judée. Il constate que les cinquante-neuf noms du groupe galiléen se classent presque tous dans la région qui entoure Mageddo, et que ceux du groupe judéen se rapportent tous aux régions de la Syrie méridionale et aux environs de Gaza. Ce résultat concorde avec l'histoire de la campagne telle qu'elle ressort des inscriptions de Touthmosis : les deux groupes compacts du sud et du nord correspondent aux séjours prolongés de l'armée autour de Gaza avant l'action, autour de Mageddo après. Dans une conférence à grands traits, pleine de faits, M. Maspero a montré tout ce que les monuments égyptiens peuvent apporter de renseignements nou-

[1] *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée, à la Judée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute*, 1886, 31 pages in-8°; 23 pages in-8°. — *Revision des listes géographiques de Thoutmos III* (*Recueil*, VII, p. 94-101).

veaux aux historiens de la race juive; comment ils font revivre, avec leurs mœurs et leur religion, les peuples aux dépens desquels Israël se conquit une patrie, et nous font entrevoir quelle part leur revient dans le développement du peuple hébreu[1].

Les *Recherches bibliques* de M. Halévy s'étendent sur toutes les parties de l'antiquité juive : sur tous les sujets abordés il prodigue les vues nouvelles, les combinaisons originales, les hypothèses souvent téméraires, mais toujours ingénieuses, que la critique ne peut pas plus repousser *a priori* qu'adopter sans examen[2]. Il s'attaque de nouveau au fameux chapitre x de la Genèse, la page d'ethnologie la plus ancienne qui existe, et croit pouvoir fixer à Salomon la date de ces textes si longtemps ballottés par la critique. Ce serait, non pas un chapitre de géographie théorique et désintéressée, mais une classification politique, un groupement des peuples qui entrent de près ou de loin dans la destinée d'Israël, suivant les rapprochements et les antipathies du temps : le principe dominant est l'alliance d'Israël et des peuples japhétiques contre Canaan, maudit d'avance pour justifier son extermination[3]. M. Halévy retrouve dans

[1] *La Syrie avant l'invasion des Hébreux d'après les monuments égyptiens*, conférence faite à la Société des études juives (*Actes et conférences*, 1887, XIV, p. CLXIV-CLXXVI). — Sur la stèle de Mesha et les lectures nouvelles de M. Socin, voir Clermont-Ganneau, *Journal asiatique*, 1886, I, et E. Renan, *Journal des Savants*, 1887, p. 158-164.

[2] *Revue des études juives*, 1886, n° 25, p. 1-32; n° 26, p. 161-186.

[3] *Caïnites et Séthites*, *ibid.*, 1886, n° 27, p. 1-25.

Ézéchiel, grâce à quelques corrections de texte hardies, les lignes générales de cette généalogie et conclut qu'Ézéchiel connaissait déjà cette partie du Pentateuque sous sa forme moderne et la considérait comme inspirée et comme une matière à commentaires : Ézéchiel est pour lui, ici comme dans ses commentaires sur le Lévitique, le premier des rabbins[1]. A l'autre extrémité de l'histoire ancienne d'Israël, M. Halévy revendique contre l'école allemande l'idolâtrie pure du royaume d'Éphraïm et refuse de voir dans la polémique de Hosée et du prophétisme éphraïmite une simple protestation contre la corruption du jéhovisme, encore moins une protestation

[1] *Revue des études juives*, 1886, n° 23, p. 7-33. — *Ibid.*, p. 3-7 : *Les citations d'anciens chants de l'Hexateuque.* — Citons encore une série de recherches philologiques et géographiques : *Qir*, berceau des Araméens (Amos, IX, 7), désigne la basse Chaldée, qui serait l'Aramée primitive; *amma*, la coudée, est d'origine hébraïque, non égyptienne; *shana*, année, vient de *yashan*, être vieux, durer; *shenûr* et *sanverîm*, aveuglement; βερσεχθὰν, qui traduit dans les Septante le mot *argâz*, boîte, n'en est que la transcription araméenne avec la préposition β conservée, et prouve que les Septante avaient à leur disposition une paraphrase araméenne. — Le verset araméen de Jérémie, x, 11, serait un verset détaché et transporté par le scribe du discours de Darius dans Esdras (ch. vi). — *Beer sheba'* : la Bersabée patriarchale est en Juda et elle est différente de celle où allaient en pèlerinage les gens d'Éphraïm et qui est en Israël (*Ibid.*, 1885, n° 21, p. 60-77). — Sur les discussions relatives au Deutéronome, G. d'Eichthal, *Études sur le Deutéronome*, dans les *Mélanges de critique biblique* (in-8°, Paris, 1886, Hachette). — Vernes, *Examen des vues de M. d'Eichthal*; Paris, Leroux, 1887. — Renan, *Journal des Savants*, 1887, p. 536-542. — L. Horst, *Études sur le Deutéronome* (*Revue de l'hist. des religions*, 1887, II, p. 28-63; 1888, I, p. 1-22). — F. Vigouroux, *Étude critique sur l'authenticité du Pentateuque* (*Revue des quest. histor.*, 1886, I, p. 353-415).

voilée contre la valeur même de tout culte purement extérieur[1].

La Susiane vient à son tour, après la Chaldée, apporter sa part dans l'œuvre de renouvellement de l'exégèse biblique. Aux deux extrémités de l'histoire ancienne d'Israël, M. Halévy et M. Dieulafoy attaquent deux des légendes les plus curieuses de la Bible, celle de la guerre de Sodome et celle d'Esther, l'une par les inscriptions et la philologie, l'autre par le témoignage des monuments.

Un des textes les plus embarrassants de la Genèse est certainement ce fameux chapitre XIV qui montre la Palestine annexée à la Susiane et les rois de la Pentapole en lutte contre Kodorlaomer, roi d'Élam ou de Susiane, assisté de ses vassaux Ariok, roi d'Élasar, Amraphel, roi de Sinaar et de Babylonie, Tidal, roi de Goyim. On a déjà rapproché Kodorlaomer du roi élamite Kudur-Lagamar, qui aurait régné à Babylone vers l'époque que la tradition biblique assigne à Abraham. Ce Kudur-Lagamar eut pour fils un prince nommé *Eri Aku*, roi de Larsa, que M. Lenormant identifia avec l'Ariok d'Élasar. D'autre part, on sait que la dynastie élamite fut renversée par le fameux Hammurabi, qui vainquit Ériaku et fonda une dynastie purement babylonienne, ce qui avait conduit M. Schrader à identifier Amraphel avec

[1] *Revue des études juives*, 1887, n° 30, p. 161-177. — *Ibid.*, *ab hamôn gôyim*, épithète d'Abraham, serait une corruption de *abir hamôn* «chef de multitude» et l'origine du nom d'Abraham (*Ibid.*, p. 177-184).

Hammurabi, malgré les difficultés phonétiques. M. Halévy pense que ces difficultés disparaissent devant le nom réel de Hammurabi, retrouvé par M. Pinches, et qui serait *Kimturapashtu*, *Kimtu* étant remplacé par son synonyme *ammu*, et *rapashtu*, selon une loi phonétique connue, devenant *rapaltu*. Le chapitre XIV serait donc une page d'histoire : il se rapporterait aux derniers temps de la dynastie Koudouride : Kodorlaomer règne à Suse, son fils a le fief d'Élasar, et le roi de Babylone qui va détruire cette dynastie est encore vassal. M. Oppert repousse résolument toutes ces assimilations : *Hammurabi* est un nom sémitique, *Amraphel* est du sumérien pur et il y a deux siècles entre Hammurabi, qui règne dans le XXIVe siècle avant l'ère chrétienne, et l'époque où l'on place Abraham et Amraphel[1].

Le livre d'Esther est-il un roman patriotique écrit en l'an 160, au lendemain de la victoire de Judas Machabée, par un écrivain qui n'a rien connu de la Perse? M. Dieulafoy montre que les objections entassées par l'exégèse rationaliste contre l'authenticité du livre reposent, pour la plupart, sur une conception imparfaite de la vie persane, et que tous les détails condamnés au nom du bon sens et de la vraisemblance sont au contraire la preuve que l'auteur a admirablement connu les mœurs de la cour de Suse. M. Dieulafoy a fait entrer dans l'examen de la ques-

[1] *Comptes rendus*, 1887, p. 492-500.

tion un élément tout nouveau, l'élément architectural : le livre d'Esther mentionne souvent les diverses parties du palais du roi, et ces dénominations, vaguement traduites jusqu'à présent, prennent leur valeur entière quand on relit le récit en ayant sous les yeux le plan du palais de Suse, tel que les fouilles de M. Dieulafoy l'ont restitué. Le palais a été détruit sous les premiers Parthes, vers la fin du IIIe siècle : l'auteur d'Esther l'a décrit d'après nature et l'a vu encore debout, et il faut reculer au moins aux dernières années du IVe siècle l'époque de la rédaction de la Meghillah [1].

M. Clermont-Ganneau s'est attaqué à la grande énigme de l'Ancien Testament, le *Manè Thécel ou Pharès*, et il semble avoir été plus heureux que les Mages de Balthazar [2]. Il a remarqué que le mot *Pharash*, moitié, paraît dans la série des poids araméens et assyriens, de sorte que les trois mots fatidiques sont, en réalité, trois noms de poids, *manè*, *theçel*, *pharash*, « la mine, le sicle et la demi-mine »; ou bien, si le second terme est verbal, les deux termes extrêmes et essentiels de la phrase sont deux noms de poids dont l'un est le double de l'autre, mis en relation avec un troisième terme qui est le nom du *sicle*, ou le verbe *peser* d'où est tiré le nom

[1] Conférence, à la Société des études juives, sur l'origine du nom de la fête des sorts, *Pûrim*. Cf. Halévy, *Revue des études juives*, 1887, n° 30, p. 289-292.

[2] *Journal asiatique*, 1886, II, p. 36-67. — Cf. Noeldeke, *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, 1886, p. 414-419.

du sicle. Il soupçonne dans cette phrase quelque dicton populaire et banal sur le rapport de la mine à la demi-mine, auquel l'interprète donne un sens menaçant et prophétique, d'autant plus frappant qu'il est inattendu.

L'étude de M. Reinach sur la numismatique juive nous reporte aux derniers temps de l'indépendance. En effet, elle ne commence qu'aux Machabées et avec la renaissance de l'état juif. Ces monnaies se classent en trois groupes, monnaies des Machabées, monnaies de la première et monnaies de la seconde révolte. M. Reinach nous fait suivre sur les légendes hasmonéennes le progrès de l'hellénisme dans cette dynastie qui personnifiait à l'origine la lutte de l'esprit national contre l'hellénisme. Les Machabées ne frappent que le bronze, la monnaie d'argent est encore celle de Tyr. La première révolte, celle de 67, frappe le bronze et l'argent à légendes nationales; le héros de la seconde révolte, Simon dit Barcochebas, ne frappe plus, faute de ressources matérielles; il surfrappe, et la date du surfrappé permet de faire le départ des monnaies qui reviennent à Simon le Machabée et de celles qui reviennent à son homonyme de Beithar. M. Reinach a traité avec beaucoup de clarté ce sujet confus et obscur[1].

[1] *Les monnaies juives*, 1888, 74 pages in-18; Paris, Leroux. — *Une monnaie hybride des insurrections juives*, dans la *Revue des études juives*, 1887, n° 29, p. 56-61 (monnaie au double coin d'Éléazar et de Simon, probablement Barcochébas et son oncle).

Dans la géographie historique, la méthode employée par M. Clermont-Ganneau et qui consiste à suivre avant tout les indications de la tradition arabe, orale ou écrite, compte un triomphe de plus. Son identification de l'Hippos des Évangiles avec le Sousïa des géographes arabes du moyen âge est confirmée par la découverte récente d'un groupe de ruines portant le nom de Khirbet Sousia et où l'on a trouvé des médailles autonomes d'Hippos [1].

M. Hild a achevé sa large étude sur les variations de l'opinion romaine à l'égard des Juifs, sujet souvent traité, mais que l'auteur a su renouveler, non seulement par la richesse et l'exactitude de l'information, mais surtout par la rigueur avec laquelle il a suivi le classement chronologique. Tolérante ou même sympathique au début, sous la République et César; railleuse sans mépris sous Auguste; décidément hostile quand la prospérité des Juifs, leur refus de s'associer à l'apothéose des empereurs et la jalousie du stoïcisme préparent un accueil favorable à l'antisémitisme alexandrin, l'opinion romaine passe à l'extrémité de la colère et de la haine, quand l'insurrection morale de cette minorité passe à l'insurrection matérielle contre la majesté de l'empire romain [2]. M. Salomon Reinach nous transporte, avec

[1] *Comptes rendus*, 1886, p. 463-466. — *Ibid.*, 1887, p. 433-466. — Baron de Vaux, *État actuel des fouilles sur l'emplacement de la piscine de Bethesda* (*Revue archéol.*, 1887, I, p. 159-169). — Ledoulx et Cte Riant, *Notes sur un plan de la mosquée d'Hébron* (*Comptes rendus*, 1886, p. 54-62).

[2] *Études juives*, 1885, n° 21, p. 18-59; n° 22, p. 161-194. —

IMPRIMERIE NATIONALE.

un passage de la vie de saint Polycarpe et une inscription grecque inédite, au milieu de la vie juive de Smyrne et de Phocée[1].

Les procédés de la critique ne s'imposent pas seulement aux œuvres littéraires et classiques, et M. Derenbourg, dans ses *Mélanges rabbiniques*, les applique aussi avec bonheur aux textes peu attrayants de la Mischna[2]. Ils sont peut-être nécessaires plus qu'ailleurs dans une compilation de ce genre, qui repose sur plusieurs rédactions antérieures, fondues par un dernier rédacteur qui choisit, abrège, déplace, corrige, et encore défigurées par les interpolations des scribes.

E. Montet, *Le premier conflit entre Pharisiens et Saducéens d'après trois documents orientaux* (*Journal asiatique*, 1887, I, p. 415-424). — Friedlander, *Les Pharisiens et les gens du peuple* (*Études juives*, 1888, n° 25, p. 33-44). — Massebieau, *Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes*, Paris, 1888, 65 pages in-8°; extrait de la *Revue de l'histoire des religions;* cf. Derenbourg, *Études juives*, 1888, n°31, p. 151-154; M. Derenbourg croit que les Thérapeutes sont un mythe; — Friedlander (*Les Esséniens, ibid.*, 1887, n° 28, p. 184-216) en fait une secte juive fortement imprégnée d'Alexandrinisme. — Kaufmann, *Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif* (*Ibid.*, 1887, n° 27, p. 33-48). — *Études d'archéologie juive* (*Ibid.*, 1886, n° 25, p. 45-61).

[1] *Études juives*, 1885, n° 22, p. 235-238; 1886, n° 24, p. 236-243 (*Esquisses archéol.*, p. 265-280).

[2] *Ibid.*, 1886, n° 23, p. 65-72 (Rectification à *Mischnah Iadaim*, IV, 1-2.) — 1888, n° 31, p. 57-61 (Les signes mnémotechniques des lettres radicales et serviles). — Halévy, *Bîdîn vezakûrîn* (*Ibid.*, p. 201-208; sur la littérature nécromantique de Babylone). — Schwab, *Coupe magique avec inscription chaldéenne*, p. 117-119; cf. le Rapport de 1883, p. 70.

Un catalogue bien fait est comme un manuel de littérature. Notre confrère, M. Neubauer, vient de donner cette sorte de manuel pour l'immense littérature rabbinique, en faisant le catalogue de la vaste collection de manuscrits hébreux de la bibliothèque Bodléienne, où toutes les branches de la littérature juive sont représentées[1]. Dans la description des manuscrits, M. Neubauer donne peu d'hypothèses et de discussions, mais apporte un soin extrême dans l'identification souvent si délicate des œuvres et des auteurs. La description des œuvres de liturgie et de poésie condense une masse énorme de renseignements. Les innombrables rites sont représentés d'une façon synthétique par un manuscrit type, qui permet de décrire d'une façon aussi sûre que rapide, *per differentiam*, les autres manuscrits de ce rite[2]. Le rituel est une des parties les plus intéressantes de cette littérature postérieure, car il rend souvent

[1] *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford : with forty fac-similes*, Oxford, Clarendon Press, 1886, in-4° de XXII pages et 1,168 colonnes. — Compte rendu d'I. Loeb (*Études juives*, 1886, n° 24, p. 155-157.) — M. Schwab, *Un manuscrit hébreu de la bibliothèque de Melun*, (*ibid.*, 1886, n° 26, p. 296-299.) *Manuscrits hébreux de la bibliothèque Mazarine* (*ibid.*, 1885, n° 21, p. 158-159) — *Un incunable hébreu* (n° 23, p. 119-120.) — D. Kaufmann, *Une liste d'anciens manuscrits hébreux* (conservée dans un manuscrit de Paris), *ibid.*, p. 300-304. — Neubauer, *Nouvelles collections de consultations casuistiques* (*Ibid.*, n° 23, p. 80-94).

[2] M. Neubauer a publié dans la *Revue des études juives* (1886, n° 26, p. 224-238; 1887, n° 27, p. 92-113) des extraits du *Yelamdenu*, une des versions du *Tanhûmâ*, Midrash populaire du IX[e] ou du X[e] siècle.

l'écho de l'histoire. M. Derenbourg a étudié les modifications subies au cours des temps par la prière des *Dix-huit bénédictions*, une des parties les plus anciennes du rituel; les variantes les plus intéressantes sont celles de la formule de malédiction qui s'est adressée successivement aux renégats du Judaïsme, puis aux chrétiens, puis aux Romains[1]. Le rituel, au moyen âge, s'est enrichi de compositions savantes et artificielles, les *Pioutim*, œuvres de *Peitans* ou poètes de profession; le plus heureux et le plus célèbre de ces Peitan est Élazar Hakkalir, dont le nom, l'époque et la patrie sont pourtant restés une énigme, et que l'on a ballotté de Sardaigne en Palestine et du temps du Talmud au XIe siècle. M. Derenbourg, dans une petite dissertation qui est un modèle de sagacité et de clarté, se retrouve à travers toutes ces contradictions et arrive à la conclusion que ce Peitan est né en Italie, à Portus, le port de Rome qui remplaça Ostie; que *kalir* ne signifie point « né à Cagliari », mais « fils de Celer », et que Kalir est né avant l'invasion arabe en Europe[2].

La littérature juive du moyen âge est un des principaux canaux par lequel s'est faite la transmission

[1] *Revue des études juives*, 1887, n° 27, p. 26-32.

[2] *Mélanges Renier*, p. 429 et sq., et *Revue des études juives*, 1886, n° 24, p. 298-300. — Moïse Bloch, *Le livre des préceptes de Maimonide*, publié pour la première fois dans l'original arabe (c'est l'introduction à la *Mischne Thora*, l'énumération des 248 commandements et des 365 défenses; Paris, Vieweg, 1888, p. XXXIV-335, in-8°). — Loeb, *Joseph Haccohen et les chroniques juives* (*Études juives*, 1888, n° 31, p. 28-57).

en Europe des contes et légendes de l'Orient. Si l'on peut hésiter à reconnaître avec M. Halévy le nom de Kalila et Dimna dans le Talmud, et à faire remonter ainsi de plusieurs siècles avant la date généralement admise l'entrée du Pancatantra en Perse [1], le Talmud n'en présente pas moins plus d'un conte qui a fait fortune en Europe, et M. Israël Lévi a retrouvé dans une *Bereita* du IIe siècle la forme la plus ancienne du Zadig de Voltaire [2]. M. Gaston Paris a suivi dans la littérature occidentale la fameuse parabole des trois anneaux, échappatoire ingénieuse inventée par une croyance opprimée pour revendiquer ses droits, qui s'est transformée tour à tour en démonstration de la vérité du christianisme, en arme de guerre du scepticisme, en symbole de la tolérance et de la liberté humaine [3]. M. Joseph Derenbourg a commencé la publication du *Directorium Vitae* de Jean de Capoue, traduction de la version hébraïque de *Kalila et Dimna*, qui semble être la source commune des versions européennes; le texte latin lui servira à restituer la version hébraïque qui est mutilée, tâche nécessaire parce que Jean de Capoue, quoique juif de naissance, n'a pas toujours saisi le sens exact de l'original, et ses erreurs se sont répercutées chez ceux qui l'ont suivi. M. Derenbourg, dans ce travail délicat, s'aide de treize versions différentes, orientales et occidentales, qu'il manie avec une sûreté

[1] *Études juives*, 1885, n° 22, p. 195-200.

[2] *Contes juifs* (*ibid.*, 1885, n° 22, p. 209-234).

[3] *La parabole des trois anneaux* (*ibid.*, 1885, n° 21, p. 1-17).

et une aisance étonnantes[1]. M. Israël Lévi, qui a déjà rassemblé tant de documents utiles sur la légende d'Alexandre dans le Talmud et dans le monde juif, publie le roman juif d'Alexandre d'après un manuscrit anonyme de la Bibliothèque nationale[2]. Il montre que ce manuscrit est la traduction d'une version arabe de l'*Historia de Praeliis*, de Léon, et ne procède pas directement du Pseudo-Callisthène. M. Lévi a également suivi, à travers toutes les transformations de la légende juive, Alexandre dans le paradis et Titus dans l'enfer[3].

La grammaire rationnelle de l'hébreu a été fondée par les Juifs d'Espagne, élèves des Arabes, et a trouvé son expression la plus avancée dans le *Livre des parterres fleuris*, d'Ibn Djanah. On ne connaissait ce livre écrit en arabe que par la traduction hébraïque d'Ibn Tibbon : M. Joseph Derenbourg, avec l'assistance de M. Bacher, publie l'original d'après deux manuscrits d'Oxford[4] et nous fait connaître la vie et

[1] *Johannis de Capua Directorium humanae vitae*, 1[er] fasc., 72[e] fasc. de la *Bibl. des hautes études;* Paris, Vieweg, 1887, in-8°, 240 p. — Cf. Rubens Duval, *Revue critique*, 1888, n° 6.

[2] *Le roman d'Alexandre*, texte hébreu, 1887, 82 pages in-8°; Paris, Durlacher. — Comptes rendus de M. Loeb (*Études juives*, 1887, n° 29, p. 299-300) et de M. Duval (*Revue critique*, 1887, II, p. 377-379).

[3] *Études juives*, 1887, n° 29, p. 62-70. — Kaufmann, *Anecdotes sur Pharaon et Aman chez les Arabes* (*ibid.*, 1888, n° 31, p. 144-146.) — *Les lettres L M N dans l'alphabet*, *ibid.*, p. 146-148.

[4] *Le livre des parterres fleuris*, grammaire hébraïque en arabe d'Aboul Walid Merwan ibn Djanah, LXIV-388 pages in-8°; Paris,

apprécier l'œuvre du maître. Le véritable créateur est en réalité Hayyuj, qui, au xe siècle, reconnut la trilitéralité des racines hébraïques et la nature des lettres faibles, c'est-à-dire la parenté morphologique de l'arabe et de l'hébreu : « avant cette découverte, dit-il, la langue était comme un mur ébréché et une ville démantelée. » Ibn Djanah, né à Cordoue vers la fin du xe siècle et élève indirect de Hayyuj, alla plus loin. Hayyuj s'était borné à disséquer le mot et à trouver la racine ; Ibn Djanah, au mot ainsi analysé, cherche un rôle dans la proposition ; Hayyuj était phonétiste, Ibn Djanah morphologiste et exégète.

Albiruni, le grand chronographe persan, a donné dans sa Chronologie sur les fêtes, le calendrier et les sectes du Judaïsme de son temps, des renseignements empreints de son exactitude et de sa précision ordinaires. M. Schreiner a déterminé les sources auxquelles il a puisé et mis en lumière les détails nouveaux qu'il apporte en particulier sur l'état des Juifs

Vieweg, 1886 (66e fasc. de la *Bibliothèque des hautes études*). — W. Bacher, *Moïse Hanakdan, glossateur de la grammaire de Joseph Kimhi* (*Revue des études juives*, 1886, n° 23, p. 73-79). — *Leben und Werke des Abul Walid Merwan ibn Ganah* (compte rendu par A. Neubauer, dans la *Revue des études juives*, 1885, n° 22, p. 310). — *Le commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque* (*Ibid.*, 1887, n° 30, p. 277-289; 1888, n° 31, p. 106-124). — Halévy, compte rendu des *Prolegomena eines neues hebraeisch-aramaeischen Worterbuch* de F. Delitzch (*Ibid.*, 1886, n° 27, p. 305-304). — Immanuel Loeb, compte rendu du *Dictionnaire des Targum, du Talmud et du Midrash* de Jastrow (*Ibid.*, 1888, n° 31, p. 154-160). — Bacher, *Le sens du mot* miqra (*Ibid.*, 1887, n° 29, p. 113-114).

de son temps[1]. Les Juifs de Perse ont laissé toute une littérature, persane par la langue, juive par le fond, intéressante pour le philologue par ses archaïsmes, mais à un moindre degré pour l'historien, parce qu'elle se compose surtout de traductions de la Bible. La Bibliothèque de Paris ne contient qu'un ouvrage original, une histoire apocalyptique de Daniel, analysée jadis par M. Munk, publiée et traduite par M. Zotenberg dans le *Journal de Merx*. M. Darmesteter en a détaché une partie qui contient l'histoire prophétique depuis Daniel jusqu'à l'arrivée du Messie, ce qui revient à dire depuis l'époque où le héros est supposé vivre jusqu'à celle où vit l'auteur. Cette prédiction contient la liste des princes qui régneront d'après Daniel. M. Darmesteter montre que cette liste, dont tous les membres ne peuvent pas suffisamment s'identifier, reproduit essentiellement la série des khalifes, et que les prédictions s'arrêtent à la mort de Godefroy de Bouillon. Il est donc probable que ce dernier représentant de la littérature apocalyptique, genre essentiellement juif et persan, ce frère cadet de Daniel, de l'Arda Viraf et du Bahman Yasht, date de l'année 1099, ou lui est peu postérieur. L'ébranlement causé par la prise de Jérusalem et la chute de l'empire d'Ismaël et des Turcs pouvait aisément faire espérer aux communautés lointaines que les temps de délivrance approchaient[2].

[1] *Études juives*, 1886, n° 24, p. 258-266.

[2] *L'Apocalypse persane de Daniel*, dans les *Mélanges Renier*, p. 405-420.

Pour terminer le mouvement des études juives, il nous reste à signaler les tables du calendrier juif de M. Loeb, calculées depuis l'ère chrétienne jusqu'au XXXe siècle avec la concordance des dates juives et chrétiennes, travail qui, comme l'on voit, sera utile à plus d'une génération[1]; l'essai de M. Hirsch sur la détermination de l'heure de la nuit close, application intéressante de l'astronomie la plus précise aux besoins du culte[2]; les rapports de M. Théodore Reinach sur le progrès des études juives[3]; les riches revues bibliographiques de M. Loeb qui recueillent toutes les publications relatives à cet ordre dans tout le monde savant[4]; enfin une série d'études publiées dans la *Revue des études juives*, sur l'histoire spéciale des Juifs en France[5],

[1] 24 pages in-4°; Paris, Durlacher, 1886.

[2] D'après la tradition rabbinique, les fêtes et les jeûnes commencent à l'heure où, par un ciel non couvert, on peut apercevoir trois petites étoiles au moins, rapprochées l'une de l'autre. Cet instant, faut-il se borner à le déterminer par l'observation ou peut-on le fixer par le calcul? Il répond en fait à l'apparition des étoiles de seconde grandeur qui peut se calculer à la seconde, d'après la latitude.

[3] *Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1886*, 1887, n° 27, p. CXVIII-CXXXII; 1888, n° 31, p. CCXLIV-CCLXIII.

[4] 1885, n° 22, p. 270-309; 1886, n° 24, p. 306-315; n° 25, p. 131-150; 1887, n° 27, p. 118-145; n° 29, p. 129-152.

[5] Moïse Schwab, *Documents pour servir à l'histoire des Juifs de France* (1885, n° 21, p. 141-149). — *Trois inscriptions hébraïques de Mantes* (1887, n° 30, p. 295-296). — L. Lazard, *Les revenus tirés des Juifs de France dans le domaine royal* (XIIIe siècle), 1887, n° 30, p. 233-261. — A. Cahen, *Le rabbinat de Metz* (suite et fin), 1885, n° 24, p. 283-297; n° 25, p. 105-126. — Émile Lévy, *Les Juifs de Metz et la ville de Verdun en 1748* (1885, n° 21, p. 126-140).

en Alsace[1], dans les États pontificaux[2], en Allemagne[3], en Angleterre[4], en Italie[5], en Espagne[6],

— Léon Brunschwicg, *Les Juifs de Nantes et du pays nantais* (1887, n° 27, p. 80-91). — E. Gaullieur, *Notes sur les Juifs à Bordeaux* (1885, n° 21, p. 78-100). — Loeb, *Expulsion des Juifs de Salins et Bracon en 1374* (1887, n° 30, p. 298-301); *Histoire d'une taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414* (1887, n° 27, p. 55-79). — Vidal, *Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne* (1887, n° 29, p. 19-55; n° 31, p. 1-23). — H. Gerson, *Deux miniatures avec la roue des Juifs* (1887, n° 29, p. 116-117). — Loeb, *Le procès de Samuel ibn Tibbon à Marseille, 1225* (1887, n° 29, p. 70-98; 1881, n° 31, p. 124-137). — *Les négociants juifs à Marseille au milieu du* XIII*e siècle* (1887, n° 31, p. 73-83). — Moïse Schwab, *Une page de comptabilité de 1525 à 1528* (1886, n° 23, p. 116-117). — Kayserling, *Les correspondants juifs de Jean Buxtorf* (1886, n° 26, p. 260-270). — Tamizey de Laroque et Jules Dukas, *Lettres inédites à Peiresc par Salomon Azubi* (1885, n° 21, p. 101-125; n° 22, p. 252-265; n° 23, p. 95-106). — Lettre en hébreu adressée à Salomon Azubi (1888, n° 31, p. 150).

[1] E. Scheid, *Joselmann de Rosheim* (1886, n° 25, p. 62-84; n° 26, p. 248-259). — Kracauer, *Rabbi Joselman de Rosheim* (1888, n° 31, p. 84-105). — J. Bloch, *Un permis de résidence* (1887, n° 27, p. 161-117).

[2] J. Loeb, *Les Juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical* (1886, n° 23, p. 34-64; n° 24, p. 161-235).

[3] Kracauer, *Histoire d'un prêt forcé demandé à la communauté des Juifs de Francfort* (1887, n° 29, p. 99-108). — Loeb, *Le mot Taule en judéo-allemand* (1888, n° 31, p. 148-150).

[4] M. Schwab, *Documents pour servir à l'histoire des Juifs d'Angleterre*, (1885, n° 22, p. 266-269).

[5] D. Kaufmann, *Les martyrs d'Ancone* (1885, n° 21, p. 149-156). — *Les Marranes de Pesaro* (1888, n° 31, p. 61-72). — J. Perles, *Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis* (1886, n° 24, p. 244-270). — Marco Mortara, *Isaac Cardoso et Samuel Aboab* (1886, n° 24, p. 301-305). — Du même, *Un important document sur la famille de Portaleone* (1886, n° 23, p. 113-116).

[6] *La synagogue de Cordoue* (1885, n° 21, p. 156-157). — Loeb, *Règlement des Juifs de Castille* (1886, n° 26, p. 187-216). —

en Roumanie[1], au Maroc[2], en Algérie[3] et dans le Levant[4].

V

SYRIE.

Les spécimens les plus anciens de l'épigraphie araméenne nous viennent de Ninive et de Babylone, où l'on a trouvé une trentaine de contrats bilingues en assyrien et en araméen. M. Berger a étudié deux de ces contrats sur tablette, dont un inédit. Outre les questions de droit, d'économie et de langue, que soulèvent ces contrats, leur intérêt particulier consiste dans le fait même de la présence d'une version ara-

Sac des juiveries de Valence et de Madrid (1886, n° 26, p. 239-247). — *Le saint enfant de la Guardia* (1887, n° 30, p. 203-232). — *La controverse de 1263 à Barcelone* (1887, n° 29, p. 1-18). — *La juiverie de Jerez de la Frontera* (1887, n° 24, p. 125-128). — L. Modona, *Les exilés d'Espagne à Ferrare, en 1493* (1887, n° 29, p. 117-121). — Kaufmann et Loeb, *Le sceau d'Abraham bar Saadia* (1887, n° 29, p. 122-124). — Loeb, *La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople* (1887, n° 30, p. 262-276). — *Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au moyen âge* (1887, n° 28, p. 161-183). — *Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne* (1887, n° 28, p. 254-268).

[1] E. Schwartzfeld, *Deux épisodes de l'histoire des Juifs roumains* (1886, n° 25, p. 127-130).

[2] Isaac Bloch, *Kalila ben Malka*, rabbin et poète du Maroc, dans la première moitié du siècle dernier (*Ibid.*, 1887, n° 27, p. 114-116).

[3] Isaac Bloch, *Les Juifs d'Oran* (1866, n° 25, p. 85-104). La communauté moderne date de 1792. Le Bey Mohammed el-Kebir, prenant possession de la ville abandonnée par les Espagnols, appelle pour la peupler les Juifs de Mostaganem, Mascara, Nedroma, Tlemcen.

[4] Jonas Weil, *Les Juifs protégés français aux Échelles du Levant et en Barbarie* (1886, n° 24, p. 267-282; n° 16, p. 277-294).

méenne, généralement abrégée et servant comme de mémento, à côté de l'inscription assyrienne, bien que ni les contractants ni le pays de contrat ne fussent araméens. C'est donc qu'avant la chute de Ninive et dès le VIIIe siècle l'araméen était déjà répandu en Mésopotamie comme langue semi-officielle, et qu'il commençait à jouer dans la chancellerie assyrienne le rôle qu'il a pris officiellement à l'époque persane[1]. Peut-être cet ascendant de la langue araméenne est-il dû au fait matériel de la supériorité de son alphabet, plus léger et plus facile de maniement, pour le lecteur comme pour le scribe, que le lourd et compliqué cunéiforme. Sept ou huit siècles plus tard, l'araméen prend la place de l'assyrien et le grec celle de l'araméen, même dans les pays de culture chaldéenne : l'étude de la brique araméo-grecque de Tello a conduit M. de Vogüé à la conclusion que la dynastie de Choracène, qui occupait la basse Chaldée sous les successeurs d'Alexandre, est assyrienne au moins dans son onomastique et l'estampille grecque a fourni une confirmation inattendue de la théorie grammaticale du verbe assyrien[2].

M. Halévy a repris la stèle, fameuse déjà, de Teima, pour nous montrer l'extension de l'araméen ou plutôt de la nuance araméenne, bien bas au sud de

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1886, p. 198-223.

[2] *Comptes rendus*, 1886, p. 187-193. La brique est d'un roi Hadadnadinakhi, Αδαδναδιναχης, qui se place probablement aux débuts de la dynastie.

la limite qu'on lui assignait d'ordinaire, comme les contrats de Ninive la montrent bien loin au nord.

La stèle de Dhmer, datée de 410 de l'ère séleucide et de l'an 24 du roi Dabel, en reportant à l'an 75 de notre ère l'avènement de Dabel, confirme directement les conclusions auxquelles l'étude des inscriptions du Hauran et des médailles nabatéennes avait conduit M. de Vogüé[1].

M. Clermont-Ganneau nous fait connaître une collection d'antiquités palmyréniennes formée par M. Loytved et contenant quinze inscriptions funéraires inédites[2]. Le dictionnaire, dressé par M. Ledrain, des noms propres qui se rencontrent sur les monuments de Palmyre connus jusqu'à présent, est un instrument utile de plus pour la restitution du Panthéon sémitique par l'onomastique, les noms à Palmyre, comme dans le reste du monde sémitique, étant souvent théophores[3]. L'onomastique nabatéenne présente une particularité étrange en apparence : des noms quasi-théophores, où le nom divin est remplacé par un nom de roi; M. Clermont-Ganneau a donné le mot de cette déviation de la règle; ces rois sont

[1] *Comptes rendus*, 1885, p. 46-52.

[2] *Revue archéol.*, 1886, II, p. 14-32, 144-148. — Ledrain, *Revue d'assyriologie*, I, p. 162-165 (contrat araméen III, Rawlinson, p. 46-48; monuments palmyréniens du Louvre). — Cl.-Ganneau, *Note sur une inscription bilingue, grecque et palmyrénienne* (*Journal asiatique*, 1888, I, p. 303-304).

[3] Paris, Leroux, 1883, 59 pages in-8°. — Ledrain. *Quelques objets sémitiques* (*Revue d'assyriologie*, I, p. 115-117). — M. de Vogüé, *Notes sur quelques intailles sémitiques* (*Comptes rendus*, 1886, p. 191-193).

des rois divinisés et ces noms, par suite, sont de véritables théophores par apothéose[1]. Une inscription latine, récemment découverte à Rome, nous apporte un nouveau dieu syrien, Beheleparus, qui s'est bâti un temple à Rome, et nous conserve des fragments de son rituel qui donnent un commentaire inattendu, et unique jusqu'à présent dans l'épigraphie sémitique, de certains passages du Lévitique[2].

La littérature syriaque est avant tout une littérature théologique. Jacques d'Édesse est un des polygraphes les plus féconds de cette littérature; c'est le Bar Hebraeus du VIIe siècle. M. l'abbé Martin, qui a tant fait pour le mieux faire connaître, a commencé l'analyse de son dernier ouvrage, qui est un hexaméron ou une description de l'œuvre des six jours. M. l'abbé Martin a étudié les nombreuses citations de la Bible, qui se trouvent dans le premier livre, pour déterminer les rapports des diverses versions syriaques de la Bible, la Peshito, le Curetonien et la

[1] *Revue archéol.*, 1885, I, p. 170-178. Type *Abd-Obodat*, c'est-à-dire « serviteur de *Divus* Obodat ». Ces noms quasi-théophores sont en général portés par des artistes, c'est-à-dire des esclaves, probablement des esclaves grecs, affranchis à l'apothéose du roi par le procédé usuel du transfert de l'esclave au Dieu. — *Revue de numismatique*, 1887, p. 369-375 : *interprétation d'une monnaie nabatéenne inédite*, du roi Malchus et de sa sœur Seqila, aux environs de l'ère chrétienne (Sorlin-Dorigny et Babelon). — Groff, *Le mot* קלבי *dans le papyrus égypto-araméen du Louvre* (identifié au vin *kelbi* d'Égypte; *Journal asiatique*, 1888, I, p. 305 et sq.).

[2] Georges Lafaye (*Revue de l'histoire des religions*, 1888, I, p. 219-249).

recension de Jacques d'Édesse. Cette dernière repose sur la fusion des Septante avec la Peshito; on a inséré dans la Peshito tous les éléments particuliers aux Septante, afin de ne rien perdre de ce qui pouvait être inspiré : ce principe, suivi à la même époque par les théologiens d'Occident, a abouti à la Vulgate Clémentine, mélange de la Vulgate de saint Jérôme et des Septante [1]. M. Rubens Duval nous a donné une série de courts essais et d'études critiques touchant aux questions les plus variées, à l'exégèse ancienne [2], l'étymologie [3], la lexicographie [4]; à la part de l'araméen dans la formation du lexique arabe [5]; à l'histoire de la massore nestorienne comparée à la massore jacobite [6]; à la diffusion du nestorianisme dans le Turkestan et à la substitution de l'ère chrétienne à

[1] *Journal asiatique*, 1888, I, p. 155-219. — *Saint Éphrem et ses œuvres inédites* (éd. Lamy). (*Revue des questions historiques*, 1887, II, p. 491-497).

[2] *Notes sur la Peshito* dans la *Revue des études juives*, 1887, n° 27, p. 49-54. Explication de l'énigmatique «fils du toit», de saint Mathieu (IV, 24; XVII, 15), désignant dans la Peshito le démon qui tourmente les lunatiques (le culte des astres se faisait sur les toits). — *Le Pentateuque samaritain*, éd. Petermann et Vollers (*Revue critique*, 1886, II, p. 41-44).

[3] Étymologie de *kakushtâ*, judéo-araméen *karkushtâ* (*Mémoires de la Société de linguistique*, VI, p. 58-61). — Jastrow, *alimâ, alâlâ, almalâ* (*Revue des études juives*, 1885, n° 21, p. 157-158).

[4] Compte rendu du *Thesaurus* de Payne Smith (*Journal asiatique*, 1887, I, p. 511-518).

[5] Compte rendu de Fraenkel, *Die Aramaeischen Fremdwörter im Arabischen* (*Journal asiatique*, 1887, II, p. 151-160).

[6] *Revue des études juives*, 1887, n° 29, p. 155-158 (Bar Hebræus, livres salomoniques, éd. Rahlfs).

l'ère séleucide chez les chrétiens ralliés à Rome[1]; enfin à divers représentants de la littérature et de la théologie syriaque[2]. Notre confrère de Colmar, M. Horst, a traduit, d'après le manuscrit unique du Vatican, l'apologie du nestorianisme par Élias, métropolitain de Nisibe, polémique à fin multiple contre les doctrines monophysites, contre les Melkites, les Musulmans et les Juifs[3]. Cet ouvrage, utilisé par Assemani, mais encore inédit, contient des détails précis sur les rites comparés des trois sectes, Nestoriens, Jacobites et Melkites, et éclaire vivement le développement de l'institution chrétienne en Orient.

VI

ARABIE ET MONDE MUSULMAN.

M. Hartwig Derenbourg, qui a charge de l'Islam dans la section religieuse récemment établie à l'École des hautes études, a ouvert son cours par deux élé-

[1] A propos des inscriptions de Semirjetchie, publiées par M. Chwolson (*Journal asiatique*, 1886, II, p. 551-558). — *Ibid.*, 1886, I, p. 371-375, *L'Imitation*, en chaldéen d'Urmia, par M. Bedjan, lazariste (Paris, Maisonneuve, 1885). — *Bulletin de correspondance africaine*, 1885, p. 13-14 : notice sur un manuscrit carchouni de la Bibliothèque du musée d'Alger (rapporté de l'expédition de Syrie; fragment de rituel).

[2] *Revue critique*, 1887, I, p. 337-339 (*The Book of the Bee*, éd. Budge). — *Ibid.*, 1887, II, p. 225 et sq. (*Étienne Bar Sudaili*, éd. Frothingham; mystique syriaque du v[e] siècle, auteur présumé de l'apocryphe de Hiérothée, le maître de Denys l'Aréopagite).

[3] *Der Metropolitan Elias von Nisibis, Buch von Beweis der Wahrheit des Glaubens*; Colmar, 1886, XXVIII-127 pages in-8°. Cf. Rubens Duval, *Revue critique*, 1886, II, p. 481-483.

gantes conférences sur l'objet et la méthode de la science des religions et sur les origines de l'Islam[1]. Il a continué la publication de la grammaire arabe de Sîbawaihi, qui a pour l'arabe la même importance que celle d'Ibn Djanah pour l'hébreu[2].

L'étude des dialectes arabes a produit deux travaux importants. Mgr David, archevêque de Damas, nous a envoyé une riche moisson de matériaux pour l'étude du dialecte de Damas. Il nous donne une liste abondante de mots empruntés au turc, à l'italien, au français, au persan et, ce qui est plus important pour comprendre comment le dialecte sémitique de Syrie a été déplacé par le dialecte sémitique d'Arabie, au vieux syrien des patois[3].

M. Barthélemy, que nous avons déjà rencontré sur le domaine pehlvi, poursuivait en même temps la même tâche que Mgr David sur un autre point de la Syrie : le dialecte qu'il a choisi est celui du haut Meten dans le Liban. Il a recueilli de la bouche d'un curé de Hammâna un conte en langue vulgaire qu'il a transcrit, non pas en caractères arabes, mais en lettres latines, afin d'en donner la prononciation absolument exacte : c'est la méthode qu'avait suivie

[1] *La science des religions et l'Islam*, 1 vol. in-18, 95 pages; Paris, Leroux.

[2] Tome II, 1re partie, 321 pages in-8°; Paris, Imp. nat., 1885.

[3] *Journal asiatique*, 1887, II, p. 167-200. L'article de Mgr David a été écrit pour compléter et rectifier celui de M. Huart (1883, I, p. 48).

IMPRIMERIE NATIONALE.

Spitta Bey pour ses contes égyptiens. Il y a joint une esquisse très précise de la grammaire[1].

M. de Rochemonteix croit que dans l'arabe d'Égypte, comme dans celui de Syrie, on peut retrouver des débris de la langue sous-jacente, et il explique par l'égyptien certains mots particuliers à l'arabe d'Égypte[2]. M. Loret, de l'École archéologique du Caire, au cours d'explorations à Louxor, a étudié de près le dialecte arabe de la haute Égypte, qui, comparé au dialecte du Caire, semble moins altéré dans sa phonétique, mais plus original et plus étrange dans son vocabulaire. Les chansons qu'il a recueillies serviront à la fois à l'étude de la langue, du folklore et de la musique populaire[3].

Le *Manuel algérien* de M. Mouliéras se distingue des nombreux manuels de ce genre, généralement conçus dans un but tout pratique, en ce qu'il présente à l'étudiant simultanément les deux formes de l'arabe, littéral et vulgaire[4]. Les étudiants qui voudront se familiariser avec les méthodes indigènes et cette algèbre grammaticale, qui rappelle par instants celle de Pâṇini et des Indous, trouveront

[1] *Histoire du roi Naaman*, conte arabe dans l'idiome vulgaire de Syrie (*Journal asiatique*, 1887, II, p. 260-339, 465-484).

[2] *Mémoires de la Société de linguistique*, 1887, VI, p. 193-196.

[3] *Quelques documents relatifs à la littérature et à la musique populaires de la haute Égypte*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, second fascicule, p. 305-366; Paris, Leroux, 1885.

[4] *Manuel algérien, chrestomathie, lexique*, 1888, in-12, Maisonneuve.

un guide dans M. Goguyer, qui les introduit dans ce monde aride en traduisant le *Traité de flexion et de syntaxe* d'Ibn Hichâm[1]. Ibn Hichâm, qui florissait dans la première moitié du XIVe siècle, fait autorité depuis cinq siècles dans les écoles d'Orient. M. le général Faidherbe a donné un court manuel de l'arabe vulgaire parlé au Sénégal, où il a été apporté il y a cinq siècles[2].

Les amis de Galland et des Mille et une nuits doivent une dette de reconnaissance à M. Zotenberg, qui a retrouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale l'original du conte d'Aladin et de la Lampe merveilleuse, lequel manque à toutes les versions connues du recueil arabe, et que Galland a reçu par voie orale d'un maronite d'Alep[3]. Ce n'est point le seul service rendu par M. Zotenberg aux fables arabes. Il a mis en lumière un spécimen doublement intéressant de cette littérature d'origine indienne, le livre de Gal'ad et Shîmâs. Ce livre est non seulement l'une des plus anciennes acquisitions que la littérature arabe ait faite dans le domaine de la fiction moralisante; — les historiens du IVe siècle de l'hégire nous le citent comme une œuvre de l'époque arsacide; — mais certaines raisons intrinsèques et le témoignage exprès du Kitâb el-Fihrist font croire qu'il est parvenu aux Musulmans par l'intermédiaire

[1] Leyde, in-8°, 1887.

[2] Dans les *Langues sénégalaises*, v. *infra*, p. 143, n. 2.

[3] *Journal asiatique*, 1887, I, p. 300-303.

d'une traduction grecque[1]. A M. Zotenberg revient aussi le mérite d'avoir fixé définitivement l'attribution du fameux roman buddhico-chrétien de *Barlaam et Josaphat*. Il établit d'une façon rigoureuse, par l'analyse de la partie théologique du roman, qu'il est antérieur à l'invasion arabe, qu'il a dû être écrit entre 620 et 634; il pense aussi qu'il n'a pas été traduit directement sur un texte antérieur, mais rédigé librement, dans le couvent de Saint-Saba, par le moine Jean, d'après des récits apportés de l'Inde. M. Gaston Paris croit qu'il est plus plausible d'admettre une base syriaque, traduite du pehlvi et librement remaniée par l'écrivain grec[2]. M[lle] Florence Groff, élève de l'École des langues orientales, prend congé de l'École en lui dédiant comme souvenir un recueil de contes arabes, extraits d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale[3].

La numismatique et la métrologie sont deux des servantes de l'histoire. M. Lavoix ouvre la série des catalogues du cabinet des médailles avec les khalifes orientaux, depuis l'hégire jusqu'à l'extinction du khalifat de Bagdad, en 658 de l'hégire[4]. Il décrit environ

[1] *Journal asiatique*, 1886, I, p. 97-123.

[2] *Notice sur le livre de Barlaam et Josaphat* (Maisonneuve, 1886, 66 p. in-4°, tiré des *Notices et extraits*, XVIII, 1[re] p.). — G. Paris, *Revue critique*, 1886, I, p. 444-447; Halévy, *Revue de l'histoire des religions* (1887, XV, p. 94-107).

[3] *Contes arabes*, 1 vol. in-8° autographié; Paris, Leroux, 1888.

[4] 1 gr. in-8°, Paris, 1887, Imp. nat., L-547 pages, 10 pl. héliogr. — Drouin, *Numismatique musulmane* (*Muséon*, 1888, juin, p. 352-

dix-sept cents pièces, couvrant tout le monnāyage des premiers khalifes, des gouverneurs, des Omeyyades et des Abbassides. Dans une introduction très claire, l'auteur expose et traite les questions que soulève le monnayage composite des premiers temps de l'Islam, qui se contente encore des monnaies byzantines et sassanides jusqu'au moment où la réforme d'Abd el-Melek fait disparaître la monnaie du paganisme et crée la monnaie musulmane et nationale. M. Sauvaire, à l'aide de monnaies rares, fouille des recoins de l'histoire locale sous les Omeyyades, les Fatimides, les Hamdanites, les Danichmendides.

M. Sauvaire a achevé son immense collection de matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes[1]. Il en résume les résultats dans une série de tableaux, représentant le prix et la valeur des choses de première nécessité et

357). — Sauvaire, *Lettre sur deux derhams hamdânites inédits*, l'un frappé à Tarsous, en 354, par Sayf ed-Daulah, après l'échec des Grecs devant la ville; l'autre frappé à Alep, en 389, par Saïd ed-Daulah, le dernier Hamdânite d'Alep (*Annuaire de numismatique*, 1885, p. 164-177). — *Lettres sur quelques pièces rares et inédites de la collection orientale de M. de Lhotellerie* (Fels omeyyade frappé à Ahnâs en Égypte, par Merwân l'aîné, le dernier des Omeyyades; poids en verre du fatimide El-Mostanser Billah; fels d'Emad-eddin Dhou'n-noun le Danichmendide; *ibid*, 1886, p. 235-257).— Schlumberger, *Une nouvelle monnaie à légende grecque des émirs danichmendides de Cappadoce* (*Revue numism.*, 1887, 8 p. in-8°). — Sauvaire, *Lettre à propos d'un derham alide du Ghilan* (*Ibid.*, 1887, p. 389). — Troutowski, *Une monnaie inédite d'Abou Saïd Behadour khan* (*Ibid.*, p. 78).

[1] *Journ. asiat.*, 1886, I, p. 124-177, 394-468; II, p. 113-192, 479-536.

autres, depuis le premier siècle de l'hégire jusqu'au XVIIe siècle. Dans une première table il donne le prix du blé, de la farine, du pain, de la viande, etc., en Égypte, en Syrie, en Iraq. Les prix naturellement sont en général des prix de famine et des prix d'année de grande abondance, car ce sont les seuls dont les chroniqueurs songent à parler. Ainsi on verra dans cette liste les 100 kilogrammes de blé varier de 1 fr. 81 à 408 fr. 43. Une seconde table donne le prix d'objets de toute sorte et, dans bien des cas, nous fournit comme un bulletin piquant de la mode et de la curiosité. Abderrahman II paye 100 dinars à son vizir; Haroun-al-Raschid paye 500,000 dinars au médecin Djabril, pour avoir guéri une de ses favorites. Mahomet a acheté son chameau à Aboubekr pour 400 dirhems, et le Coran coufique du khalife Othman a été acheté en 580 pour 600,000. C'est le premier essai qui ait été tenté sur l'économie financière des Musulmans, essai d'une rare difficulté, car la valeur variable des mesures, des monnaies et des poids suivant les régions et suivant les temps, complique le problème à l'infini.

M. Hartwig Derenbourg a fourni aux historiens de la première croisade un document précieux, et qui mérite d'être traduit, en publiant l'autobiographie arabe de l'émir Ousâma ben Mounkidh. Ce sont, nous apprend l'éditeur, des mémoires anecdotiques, les souvenirs, évoqués au hasard, d'un vieillard de quatre-vingt-dix ans qui avait négligé de

tenir le journal de sa vie et qui s'est ravisé « alors que, courbé par l'âge, il ressemblait, selon sa forte expression, à un arc dont son bâton de vieillesse aurait été la corde[1] ». Ousâma, homme d'action, était aussi poète : il avait écrit un Divan qui semble perdu. Heureusement, il reste de nombreux spécimens de son œuvre poétique dans une notice écrite par le scribe Imâd-eddin, qui a eu en mains ses œuvres et a recueilli bien des poésies de la bouche même de l'émir. M. Derenbourg publie aussi le texte de cette notice[2].

C'est à l'époque de la troisième croisade et au siècle de Saladin que nous transporte l'inscription de Banias, publiée et traduite par M. Gildemeister et reprise par M. Clermont-Ganneau, qui en identifie l'auteur, El-Malik el-Aziz, avec le fils de Malik el-Adel, le frère de Saladin[3]. Les pierres ont aussi leur histoire et racontent bien des choses à qui sait les interroger : telle est cette pierre du pont de Lydda consultée par M. Clermont-Ganneau : l'inscription de la pierre dit que le pont a été bâti par le sultan Beibars, en 671; la forme de la pierre,

[1] *Ousâma ben Mounkidh*, un émir syrien au premier siècle des croisades, 1095-1188, 2e partie, texte arabe de l'autobiographie publiée d'après le manuscrit de l'Escurial, XII-183 pages in-8°; Paris, Leroux, 1886. — Traduction de la préface; Paris, Lanier, 1887, 11 pages in-8°. — *Un passage sur les Juifs au XIIe siècle*, traduit de l'autobiographie; Breslau, 1887, in-8°.

[2] *Ousâma poète*, dans les *Nouveaux mélanges orientaux de l'École*, 1886, p. 113-155. — L'autobiographie contient une dizaine de mots français et une vingtaine de noms propres que M. Derenbourg rétablit dans leur forme originale (*Mélanges Renier*, p. 453-463).

[3] *Journal asiatique*, 1887, II, p. 496-527.

qu'elle a été travaillée jadis par des gens d'Occident, et qu'elle vient sans doute de l'église de Saint-George de Lydda, détruite par Saladin en 587; enfin l'emplacement, que le pont est une œuvre stratégique, assurant la communication de l'Égypte et de la Syrie, cette grande route si souvent suivie par l'invasion; d'un pays dans l'autre.

M. Ravaisse, de l'École du Caire, s'est attaché à restituer d'après Makrizi la topographie de la capitale à l'époque de sa plus haute splendeur, sous les Mamelouks et les Fatimides[1]. La topographie du grand historien, monument unique en son genre, par la masse de renseignements qu'elle renferme et parce qu'elle résume nombre d'historiens perdus, risque de devenir bientôt lettre close dans sa partie la plus pittoresque et la plus vivante, par la disparition du théâtre même des scènes qu'elle représente. Une histoire qui ne peut se suivre sur le terrain est une histoire morte. Avec les progrès du vandalisme européen, il ne restera bientôt plus aucun point de repère pour orienter la vieille histoire dans la vieille ville qui disparaît. M. Ravaisse, après avoir raconté la fondation de la ville fatimide, suit pas à pas Makrizi dans la partie la plus ancienne et la plus intéressante de la nouvelle capitale, celle où s'élevèrent pendant près de trois siècles les deux palais des khalifes fatimides; il transporte quelques-unes des grandes lignes de sa

[1] *Essai sur l'histoire et la topographie du Caire*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, 3e fasc., p. 409-480; Paris, Leroux, 1887.

description sur le plus ancien plan du Caire, le plan dressé en 1798 par la commission d'Égypte.

L'histoire du Maroc est peu connue, surtout pour la période moderne. Pour la dynastie actuelle, fondée en 1631 par l'alide Mauley Echcherif, on n'a que les données incomplètes et inexactes des voyageurs. M. Houdas a donc rendu un véritable service en publiant et traduisant l'histoire indigène de cette dynastie, rédigée par un écrivain bien informé, Aboulqasim ben Ahmed Ezziani[1]. Aboulqasim, haut fonctionnaire politique sous le règne de Mauley Sliman, au commencement du siècle, et mêlé intimement aux affaires de son temps, avait écrit dans sa retraite, en 1812-1813, une histoire universelle, dont deux chapitres seulement sont développés, ceux qui comprennent l'histoire des Ottomans et l'histoire des Alides du Maroc. C'est cette seconde partie, formant le quinzième chapitre de l'ouvrage, que M. Houdas a publiée. Pour cette partie, l'auteur avait accès aux documents officiels et pour la fin de la période il pouvait consulter son expérience et ses souvenirs personnels. Avant la dynastie alide a régné la dynastie saadienne (1511-1670); son histoire a été écrite par Mohammed Esseghir Eloufrani. M. Houdas en a également publié le texte[2].

Dans un essai sur l'écriture maghrébine, M. Houdas

[1] *Le Maroc de 1631 à 1812*, 1 vol. in-8°, 108 p. (texte), IX-216 p. (traduction); Paris, Leroux, 1886.

[2] *Nozhet-elhâdi*, Paris, Leroux, 1888, 315 pages in-8°.

cherche l'origine de l'écriture actuellement usitée dans le pays du Maghreb et qui, sortie du coufique, diverge de Kairouan, centre de la civilisation musulmane dans l'Afrique du nord, se propage avec le rite malékite et se développe en quatre variétés, celles de Kairouan, de Cordoue, de Fez et de Tombouctou, qui règnent dans la Tunisie et l'Algérie, l'Andalousie, le Maroc et le Soudan[1].

Tout mouvement national produit, a-t-on dit, un dégagement de poésie : la conquête de l'Afrique du nord par les tribus hélaliennes, au XIe siècle, a produit une épopée populaire qui aboutit au cycle des aventures d'Abu Zeid et Dyab ben Ghanem. Ce cycle, fixé par la littérature avant le XVe siècle, continue pourtant à se transmettre et se transformer dans la tradition populaire. M. Guin a recueilli de la bouche des cavaliers arabes une de ces cantilènes, la cantilène de Rouba. Rouba est la fille d'un chef saharien, aimée du pacha de Tunis qui l'enlève, et elle réussit, sous prétexte de parties de chasse, à l'entraîner, d'étape en étape, de Tunis jusqu'au fond du Sahara où elle retrouve les siens. M. Basset donne l'analyse de la partie correspondante de la version littéraire ; ici nous sommes encore tout près de l'Arabie : l'héroïne est encore une princesse Hélali, le bey de Tunis est un prince du Hedjaz, et elle l'aime comme elle en est aimée ; ce n'est pas elle qui veut fuir son époux : ce

[1] *Nouveaux mélanges orientaux*, 1886, p. 83-113.

sont ses parents qui l'enlèvent à lui et elle meurt de chagrin. Il serait intéressant de rechercher si d'autres épisodes du roman ont été conservés et transformés par la tradition et de suivre le mouvement de l'imagination populaire qui, tout en suivant ses lois propres, répercute aussi les mouvements de l'histoire[1].

Le poème comique publié, traduit et commenté par M. Delphin, nous prouve que les *zaouias* ne sont pas toujours de sombres repaires de conspirateurs. L'étudiant, toujours affamé et en quête d'un amphitryon, et ses tribunaux fantaisistes, présidés par Mohammed le mauvais sujet et rendant des jugements rabelaisiens au nom de la République française, rappelle plutôt notre étudiant du moyen âge que le *tolba* fanatique tel que nous l'imaginons[2]. M. Basset, continuant le recensement des bibliothèques arabes, a visité les zaouias du sud et dressé une liste des manuscrits qu'elles contiennent ou qu'on lui a montrées, à Aïn-Madhi et Tlemcen, à Ouargla et ʿAdjadja[3]. Les plùs importantes de ces bibliothèques, au moins par le contenu, sont celles du Mzab[4]. Dans

[1] L. Guin, *Rouba, légende arabe;* Oran, 1884. — Basset, *Un épisode d'une chanson de geste arabe sur la seconde conquête de l'Afrique septentrionale par les Musulmans,* dans le *Bulletin de correspondance africaine,* p. 136-148.

[2] *Poème comique, Récit des aventures de deux étudiants arabes au village nègre d'Oran,* 34-52 pages in-8°; Paris, Leroux, 1887.

[3] *Bulletin de correspondance africaine,* 1885, p. 465 et sq.

[4] *Ibid.,* p. 15-72. M. Basset donne un catalogue de 89 ouvrages abadhites dressé au IVe siècle de l'hégire. Il analyse plusieurs livres historiques de la secte, entre autres la biographie des Roustemides,

le nombre des manuscrits théologiques, se trouvent des ouvrages importants pour l'histoire de l'Afrique septentrionale et de la race berbère, œuvre de Berbères appartenant à la secte du Mzab, la secte Abadite, et représentant dans la bibliothèque africaine la protestation de la nationalité et de la religion persécutée.

M. de Grammont nous donne l'Histoire d'Alger sous la domination turque jusqu'à la conquête française (1815-1830), épopée étrange, sans analogue dans l'histoire, qui nous montre toute une nation vivant de la course et ne vivant que par elle, soumettant à la honte du tribut les trois quarts de l'Europe, et résistant à toutes les attaques des peuples civilisés, trois siècles durant, au milieu de révolutions continues qui auraient été la mort d'une association réglée et vivant de travail [1].

qui est du début du IVe siècle (Alger, 1885, *Bulletin*, 1885, p. 172-173). — M. E. Zeys a publié un traité élémentaire du droit malékite et publié, traduit et commenté, avec l'aide de Mohammed Ouled Sidi Saïd, un recueil d'actes judiciaires des deux rites malékite et hanéfite (Alger, 1885, x-185-75 pages, *Bulletin*, 1885, p. 538-541). — Houdas, *Ethnographie de l'Algérie;* Maisonneuve, in-12, 1886.

[1] Paris, Leroux, 1887, 420 p. in-8°, *Relations entre la France et la régence d'Alger au XVIIe siècle* (*Revue africaine*, 1884, p. 5, 81, 161). — *Le nom de Barberousse dérive-t-il de Baba-aroudj* (*Ibid.*, p. 226). — Exiga, *Description et histoire de l'île de Djerba* (traduit d'un manuscrit d'un cheikh de Mascara, Abou Ras, mort en 1830; cf. *Journ. asiat.*, 1886, I, p. 95). — Féraud, *Les Ben Djellab, sultâns de Tougourt*, suite (*Revue africaine*, 1885, p. 13, 124, 383, 401). — Le Châtelier, *In Saleh* (constitution sociale et politique du pays; *Bulletin de corresp. afric.*, 1885, p. 266-316, 428-460).

L'*Histoire de l'Afrique septentrionale*, dont M. Mercier vient de nous donner le premier volume, est destinée à devenir le livre classique sur cette branche de l'histoire[1]. En 1875, M. Mercier avait fait l'histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique du nord et avait mis en lumière la distinction capitale des deux invasions arabes, généralement confondues par les historiens et qui ont eu cependant une portée bien différente : au VIIe siècle une conquête, purement militaire, suivie d'une occupation de plus en plus restreinte et précaire, qui laisse au Xe siècle le champ libre à la race berbère; au XIe siècle l'immigration des tribus hélaliennes, qui par infusion lente et ininterrompue amène l'arabisation de l'Afrique et la destruction de la nationalité berbère. M. Mercier reprend à présent toute l'histoire de l'Afrique du nord, en profitant des travaux accumulés par deux générations d'orientalistes en France et en Algérie. Ce premier volume va des origines à l'émigration hélalienne : l'auteur a su suivre avec beaucoup de clarté la marche simultanée des divers groupes politiques, incessamment recomposés et décomposés sur le sol mouvant de l'Afrique.

M. l'abbé Bargès, qui avait traduit en 1852 l'histoire des Beni Zeiyan, rois de Tlemcen, écrite par Mohammed al-Tenessy, au XVe siècle, comble à présent les lacunes de cette histoire avec les œuvres du cheikh Ahmed Baba (1596), d'Ibn Mariam de

[1] Paris, Leroux, 1888, vol. I, XXV-444 pages in-8°.

Tlemcen (XVII[e] siècle), d'Abou Zakaria Ibn Khaldoun, le frère du fameux historien, et de quelques autres chroniqueurs et littérateurs du pays, qui permettent à l'auteur de retracer, non seulement l'histoire politique, mais aussi la vie littéraire de cette dynastie[1].

La branche sémitique du Yémen et de l'Éthiopie n'est représentée que par les inscriptions sabéennes du Louvre, publiées et traduites par MM. Joseph et Hartwig Derenbourg[2], et par quelques monnaies axoumites étudiées par M. Schlumberger. L'une d'entre elles, émanant de Kaleb, le conquérant de l'Arabie méridionale qui renversa Dhu Nawas et la dynastie juive en 525, donne le nom de son père, Θεζενα, et fournit enfin une concordance entre l'histoire d'Éthiopie, telle que la donnent les sources étrangères, et le témoignage des listes royales indigènes. C'est un premier rayon dans le chaos éthiopien[3].

M. Basset continue sa patiente explication des dialectes berbères, amassant les matériaux, dressant les lexiques, dégageant la grammaire. Il nous donne le lexique et des spécimens des dialectes du Sud oranais et du Figuig. Dans le Mzab et à Ouargla,

[1] *Complément de l'histoire des Beni-Zeiyan*, 1 vol. in-8°, XIV-612 p.; Paris, Leroux, 1887.

[2] *Les monuments sabéens et himyarites du Louvre;* Paris, Leroux, 1886, 19 pages in-4°. — H. Derenbourg, *Yemen inscriptions* (la collection Glaser au British Museum; Londres, 1888, 25 pages in-8°). — E. Ledrain, *Les monuments araméens et hamyarites du Louvre*, catalogue, 56 pages in-8°; Paris, 1888.

[3] *Revue numismatique*, 1886, p. 356-371; *Comptes rendus de l'Académie*, 1886, p. 314.

il a recueilli des documents sur le dialecte de tribus qui ne sont plus accessibles depuis le massacre de la mission Flatters, mais dont des membres paraissent de temps en temps dans nos oasis du Sud. Tels sont les dialectes des Touaregs Aoullimadou, du Touat et du Gourara, dont il essaye de refaire l'histoire ancienne et de retrouver les traces dans la nomenclature corrompue de Ptolémée[1]. L'Académie des inscriptions a chargé M. Basset de poursuivre cette enquête sur une des branches les plus lointaines et les plus anciennement séparées de la grande famille berbère, chez les Zenagas du Sénégal[2]. On entrevoit le moment où il sera possible de faire la triangulation linguistique de cette famille, plus étendue que vaste, qui a laissé des inscriptions libyques jusque dans l'île du Cap-Vert et à la grande Canarie[3], et dont la dispersion seule cache la profonde unité.

Les sources plus voisines d'ailleurs ne sont pas

[1] *Notes de lexicographie berbère*, 3e série, dans le *Journal asiatique*, 1885, II, p. 302-371 (lexique); 1886, I, p. 67-96 (texte : description du Ksar de Bou Semt'oun); 4e série, 1887, II, p. 365-465. — *Bulletin de corresp.*, 1885, p. 389-427 (texte : description du Ksour, fables). — Cf. *Mission dans le Mzab et à Ouargla* (*Bulletin de corresp.*, 1885, p. 149-151, 348-350). — Autres textes dans le *Bulletin*, 1884, p. 3-4 (*Salomon et le Dragon*, conte kabyle des Beni Menacer); p. 317-326 (*Histoire de la moitié d'un coq*, même source). — A. de Motylinski, *Chanson berbère de Djerba* (*ibid.*, p. 461-464); c'est le premier texte recueilli à Djerba.

[2] Sous le titre *Langues sénégalaises*, le général Faidherbe a publié un manuel pratique des langues parlées au Sénégal, Wolof, arabe-Hassania, Soninké, Sérère (Paris, Leroux, 1887, 267 pages in-12).

[3] Dr Verneau, *Mission dans l'archipel des Canaries* (*Archives des Missions*, 1887, p. 569-818; sur les inscriptions, p. 786-804).

encore épuisées. M. Belkassim-Sedira a récolté dans le Jurjura une riche collection de contes, de légendes, de traditions locales, de *Kanouns* et de prescriptions du droit coutumier, qui formeront un répertoire précieux pour l'étude du folklore aussi bien que de la langue[1]. M. Basset a publié une large collection de contes recueillis parmi les Berbères du Sous marocain et du Sud oranais. Dans la transmission du trésor des fables indiennes, les Berbères ont joué un rôle important; car en bien des endroits ce sont eux qui ont servi d'intermédiaires entre les Arabes et les populations de l'Afrique centrale et occidentale[2].

M. Masqueray a cherché parmi les ʿAmamra qui occupent l'Aourâs oriental les traditions historiques qu'ont pu conserver du passé ces populations, jadis organisées en tribus puissantes sous Syphax et Massinissa et qui construisirent probablement les nécropoles mégalithiques de la colline des Djeraoua[3]. Ro-

[1] Publié sous le titre de *Cours de langue kabyle;* Alger, 1887.

[2] *Contes populaires berbères;* Paris, Leroux, 1887, xv-233 pages in-18. — Béranger-Féraud, *Recueil de contes populaires de la Sénégambie,* IX-255 p. in-18. — Capt. Grimal de Guirandon, *Notes de linguistique africaine, les Puls,* Londres et Vienne, 1887, 55 p. in-8°; curieux exemple de *pehlvi-pul,* p. 24. — Tauxier, *Lettre sur les origines libyennes* (sémitiques, non ariennes; *Revue africaine,* 1885, p. 232-284). — Rinn, *Études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères* (*Ibid.,* p. 28, 132, 351). — Tauxier, *Le Mulucha ou Molochath* (à identifier avec la Makta, non la Moulouia; *ibid.,* p. 41, 460).

[3] Paul Monceaux, *La grotte du dieu Bacax, au Djebel-Taïa* (vieille divinité indigène, à laquelle les Africains restèrent longtemps fidèles

manisés par les Césars qui sillonnèrent le pays de routes et de villes, christianisés et enrôlés dans les bandes des Circoncellions, affranchis par les Vandales, subjugués par Byzance, puis à deux reprises par les Arabes, enfin par les Turcs, à présent par les Français; de tout ce passé ils n'ont gardé que quelques traditions tronquées et puériles, les unes relatives à l'antiquité mégalithique, toujours présente par ses monuments, les autres à l'invasion byzantine et arabe.

Le livre de M. Masqueray sur la formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, riche en rapprochements à tout le moins ingénieux avec la constitution des cités italiques, nous fait entrer profondément dans l'organisation de ces populations du Djurdjura et du Mzab, qui semblent capables de s'élever à la conception de la vie politique et civile. L'histoire dramatique et faite sur sources des Mzabites, ces protestants de l'Islam africain, et les nombreux kanouns traduits en appendice ajoutent au livre de M. Masqueray la valeur d'un document neuf[1].

VII

ASSYRIE ET CHALDÉE.

L'épigraphie assyrienne s'étend sur une période trop longue pour que l'alphabet des inscriptions les

après la conquête romaine; connue par les seules inscriptions; *Revue archéol.*, 1886, II, p. 64-76).

[1] Paris, Leroux, 1886, XLVIII-326 pages in-8°.

plus récentes, les premières qui aient été étudiées, puisse donner la clef des inscriptions anciennes. Un heureux hasard, le fait que Nabuchodonosor a rédigé une longue inscription en deux copies, l'une dans l'alphabet de son temps, l'autre dans l'alphabet archaïque, avait permis depuis longtemps de dresser un alphabet archaïque plus ou moins complet et d'établir la correspondance des deux séries[1]. M. Menant, dès 1869, a pu réunir dans des tableaux d'ensemble les formes diverses qu'a traversées chaque signe, forme hiératique, forme archaïque, forme moderne de Babylone et d'Assyrie. Le progrès de la science et surtout les riches explorations de M. de Sarzec et de M. Rassam ont amené au jour un vaste matériel qui embrasse toutes les périodes de l'écriture babylonienne. Il est donc devenu possible de dresser un tableau clair des variations subies par le système depuis les origines jusqu'aux derniers monuments et il est nécessaire de le faire si l'on veut avancer sûrement dans le déchiffrement archaïque. MM. Amiaud et Méchineau viennent de fournir aux assyriologues ce guide indispensable[2]. Au lieu de remonter, comme l'ont fait les syllabaires publiés jus-

[1] Pour l'histoire des études assyriennes, voir J. Menant, *Les langues perdues de l'Assyrie*, 1 vol. in-18, 16-340 pages; Paris, Leroux, 1886.

[2] *Tableau comparé des écritures babyloniennes et assyriennes, archaïques et modernes, avec classement des signes, d'après leur forme archaïque;* Paris, Leroux, 1887, XVI-148 pages in-8°. — Cf. le compte rendu de M. Lehmann, dans le *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, 1887, p. 235-254.

qu'ici et comme il était nécessaire de le faire dans les débuts, des formes modernes aux formes archaïques, ils ont pu classer les signes d'après les formes les plus anciennes et descendre de là aux formes modernes, de sorte que leur livre est en même temps un tableau historique du développement de l'écriture et une sorte de syllabaire archaïque. Ils ont pris pour point de départ les formes trouvées dans les inscriptions de Gudéa et d'Ur-Bau, qui sont les inscriptions archaïques les plus considérables. Au-dessous, ils ont rangé en deux colonnes les formes babyloniennes et les formes assyriennes en les rangeant d'après leur degré d'archaïsme, qui ne répond pas toujours à l'âge relatif des inscriptions, grâce à l'heureuse manie archaïsante des graveurs de toute époque.

M. Amiaud donne un exemple de la précision dont est devenue susceptible l'interprétation de ces textes archaïques dans un commentaire sur une inscription inédite de Gudéa; c'est une invocation du Patesi à la déesse Baou[1]. M. Heuzey essaye de définir la relation exacte de Gudéa et des Patesi de Tello avec les rois d'Our, dont on retrouve la marque à Tello et qui semblent avoir été les suzerains des Patesi[2]. M. l'abbé Quentin a publié et interprété un cylindre archaïque, qu'il rattache à l'école d'Agadé et qu'il fait hardiment remonter à 5,000 ans avant notre

[1] *Zeitschrift*, II, p. 287-298; inscription G, *ibid.*, p. 23-49.
[2] *Revue archéol.*, 1886, I p. 194-207.

ère[1]. A l'autre extrémité de l'épigraphie babylonienne, nous recevons de M. Pognon les inscriptions de Nabuchodonosor qu'il avait découvertes en 1883, à Wadi Brissa, dans le versant oriental du Liban. M. Pognon a publié, traduit et commenté ces textes qui sont en assez mauvais état, mais que leur origine et le petit nombre de textes connus de Nabuchodonosor rendent pourtant intéressants. Ils sont écrits en deux caractères, le caractère archaïque, ranimé par la fantaisie érudite des derniers rois de Babylone, et le caractère cursif ordinaire; les inscriptions sur le roc ont un intérêt paléographique spécial, parce que le roc rend mieux que la brique la forme réelle des caractères[2].

L'épigraphie babylonienne a, comme on sait, longtemps survécu à l'empire babylonien. Un des exemples les plus curieux de cette survivance est l'inscription du premier Antiochus, publiée et commentée supérieurement par M. Oppert. Le roi grec Antiochus Soter, le vainqueur des Gaulois (277), adore les dieux de Babylone, comme avait fait jadis le Perse Cyrus, et non content de la cursive, dont s'étaient contentés sur leurs cylindres Nabuchodonosor et Merodach Baladan, fait graver sur l'argile de ses barils commémoratifs les signes archaïques et compliqués, réservés au marbre et au basalte. Cette

[1] *Journal asiat.*, 1888, I, p. 286-295.

[2] *Les inscriptions babyloniennes du Wadi Brissa*, II-202 p. in-8°, 14 pl. (71e fasc. de la *Bibliothèque des hautes études;* Paris, Vieweg, 1887).

inscription rappelle la restauration de la tour de Borsippa, que le roi grec avait entretenue comme jadis Cyrus, Nabonide, Neriglisor, Nabuchodonosor, Assarhaddon. Elle est datée de l'an 43 des Séleucides, c'est-à-dire de l'an 269 avant notre ère; c'est le document connu le plus ancien se rattachant à l'ère séleucide. Elle mentionne un prince héritier, Séleucus, qui n'était connu jusqu'à présent que par l'*Epitome* de Trogue Pompée qui mentionne sa mort prématurée : les cunéiformes viennent ici compléter et confirmer l'historien gaulois[1].

M. Oppert a traduit l'importante chronique babylonienne, récemment découverte par M. Pinches, et qui donne des variantes historiques si curieuses en regard des autres listes et des canons classiques[2]. C'est une histoire synchronique de l'Assyrie, la Babylonie et l'Élam, remarquable par les tendances politiques qui percent et qui y sont clairement hostiles à la dynastie des Sargonides. Il ne tient pas à elle qu'aucun nom de Sargonide ne paraisse sur la liste royale de Babylone. M. Oppert excelle dans le maniement historique, souvent difficile et délicat, de ces documents contradictoires. Il semble avoir établi définitivement que le Phul de la Bible et son Teglatphalasar ne sont pas, comme on l'admet gé-

[1] *Mélanges Renier*, p. 217-232.

[2] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1887, p. 263-269. Le texte a été publié par M. Winckler, dans la *Zeitschrift*, 1887, et avec traduction par M. Pinches, dans le *Journal de la Société asiatique de Londres*, 1887.

néralement, un seul et même personnage[1]. M. Babelon a tracé, d'après les monuments, un tableau large et clair de la civilisation assyro-chaldéenne, où est résumé avec clarté tout ce que l'on sait et tout ce que l'on croit savoir des mœurs, de la religion et de l'art de l'Assyrie et de la Chaldée[2].

Parmi les nombreuses études de détail publiées par MM. Halévy et Amiaud, sur la mythologie, l'histoire, la langue, la phonétique, nous signalerons en particulier l'explication, proposée par M. Halévy, du nom de Nemrod par l'assyrien *namar-udu*, « lumière de l'Orient », qui serait l'équivalent par synonymie de Namra-sit, lecture de l'idéogramme Izdubar; le héros encore anonyme de l'épopée chaldéenne serait donc définitivement identifié avec Nemrod; — la réduction de l'accadien *dingir*, dieu, généralement identifié avec le turc *tengri* par les partisans de l'origine touranienne de l'accadien, à l'assyrien *digir*, qui se rencontre avec ce sens sur une tablette philologique découverte par M. Bezold[3]; — une réfutation ani-

[1] *Revue d'assyriologie*, I, p. 165-170 : Halévy, Σαοσδούχινος, expliqué par une forme *Shamash dum ukîn* « Shamas a consolidé le nom », dans laquelle *dum* remplace comme synonyme le mot usuel *shum* (*Mélanges Renier*, p. 443-452). — Oppert, *Sur quelques noms juifs qui figurent dans les textes juridiques de Babylone* (la plupart esclaves et après la chute de Jérusalem; *Comptes rendus*, 1887, p. 226-228).

[2] Formant le vol. V de l'*Histoire ancienne* de F. Lenormant; Paris, Lévy, 1887, 523 pages in-4°.

[3] *Zeitschrift*, 1887, p. 397-402. — Cf. *Revue critique*, 1885, II, p. 45-49, 61-70 (sur la langue suméro-accadienne). — *Zeitschrift*, note sur le *Separvaim* de la Bible, qui ne serait pas la dou-

mée du livre de M. Sayce sur la religion des anciens Babyloniens, où M. Sayce croit voir un élément accadien et touranien considérable[1]; les observations de M. Amiaud sur le *p* assyrien, qui doit avoir eu également, comme le *p* des alphabets sémitiques, le son *f*[2]. Mentionnons encore une intéressante polémique entre MM. Oppert et Halévy sur l'étoile nommée *kakkab mesri* en assyrien et qui, selon M. Oppert, désigne l'étoile polaire, et selon M. Halévy, l'étoile de la canicule; les textes où elle se rencontre prennent naturellement dans les deux traductions une orientation toute différente[3].

ble Sippara de Chaldée, car *Separvaim* est dans la Syrie; il serait identique à *Sebaraim*, mentionné dans Ézéchiel entre Damas et Hamath, et à *Shabarain* détruit par Salmanazar II.

[1] *La religion des anciens Babyloniens;* Paris, Leroux, 1888, 51 pages in-8° (extrait de la *Revue des religions*, 1888, I).

[2] *Ibid.*, p. 205-207.

[3] Halévy, *L'étoile nommée kakkab mesri en assyrien* (*Journal asiatique*, 1886, II, p. 369-385). — Oppert, Le *kakkab mesri*, étoile de la direction (*Ibid.*, 1886, II, p. 558-562). — Halévy, *Un dernier mot sur kakkab mesri* (*Zeitschrift*, p. 431-438). Sur le système de mesure des Assyriens, M. Oppert : *Les mesures assyriennes de capacité et de superficie* (*Revue d'assyriologie*, I, p. 124-147 : notation des mesures de capacité; mesures des surfaces agraires exprimées directement ou exprimées par les mesures de capacité). — *Contra*, Aurès, *Rapport sur une publication de M. Oppert relative aux mesures assyriennes de superficie* (Nîmes, p. 24-32, extrait des *Mémoires de l'Académie de Nîmes*). — *Essai sur le système métrique assyrien* (*Recueil*, VII, p. 8-15, sur les mesures de superficie; 49-82, sur les mesures de capacité). — *Nouvel essai de restitution, de traduction et d'explication du texte de la troisième tablette de Senkereh* (*ibid.*, VIII, p. 150-158). — Sur le droit assyrien, E.-V. Revillout, *Sworn obligations in Babylonian law*, dans le *Babylonian and Oriental Record*, II, 1. — *Sworn obligations under Egyptian*

C'est une histoire bien intéressante pour l'art que celle de ce camée de Florence, connu depuis plus d'un siècle par un moulage en pâte de verre du Musée de Berlin, et que M. Menant a retrouvé dans le Musée du grand-duc[1]. C'est un onyx portant une tête casquée avec une dédicace de Nabuchodonosor au dieu Marduk. Par une série d'observations ingénieuses, M. Menant arrive à établir que la figure que l'on regardait comme le portrait de Nabuchodonosor appartient à une autre époque que l'inscription; l'art du camée est grec, la Chaldée ne connaît que l'intaille. L'onyx, avant de devenir camée grec, servait d'œil, selon un usage dont il y a d'autres exemples, à une idole de Marduk, dédiée par le roi de Chaldée. Arraché de l'orbite dans le pillage d'un temple, on en fit un camée à l'époque grecque, et le moulage en verre de Berlin date de l'époque impériale. Ce petit monument porte témoignage de trois civilisations. Dans un ordre différent, l'essai de M. Heuzey sur le *kaunakès* intéresse une des branches les plus délicates et les moins accessibles de développement de l'art[2]. Le *kaunakès*, à en juger par les descriptions des lexicographes grecs et d'Aristophane, était une riche étoffe dont la laine tombait en longues mèches frisées. M. Heuzey le reconnaît dans ce vêtement favori des statuaires de la vieille Chaldée,

and Babylonian law, dans le *Babylonian and Oriental Record*, II, 1. — *A settlement of accounts in Nabopolassar's time* (*Ibid.*).

[1] *Revue archéologique*, 1885, II, p. 79-86.

[2] *Ibid.*, 1887, I, p. 257-272.

qui donne au premier abord l'apparence d'une jupe à volants et où des séries de languettes se recouvrent en rangs superposés. C'était un des produits les plus admirés de ces fameux ateliers de tissage dont la Chaldée et Babylone furent les centres antiques, où l'art associait ses couleurs les plus brillantes à ses laines les plus fines et transportait sur l'étoffe, sous leur aspect presque vivant, les toisons d'Angora. M. Heuzey suit le *kaunakès* des bas-reliefs de la Chaldée sur ceux de l'Assyrie, où il est plus rare; il croit le retrouver chez les Hittites; et plus près de nous l'*undulata vestis* du temps de Servius, la *toga regia undulata* que Tanaquil tisse pour lui de sa main, serait le *kaunakès* chaldéen, transporté en Italie par l'intermédiaire de l'Étrurie. M. Heuzey refait également l'histoire artistique et religieuse de la masse d'armes assyrienne, souvent représentée sur les monuments et dont on a retrouvé un spécimen de la pomme dans les ruines de Tello. M. Heuzey croit que la masse d'armes a été objet de culte comme la hache carienne et qu'elle a peut-être fourni la forme d'un des chapiteaux de Khorsabad[1]. M. Heu-

[1] *Revue archéol.*, 1887, II, p. 259-276. — Heuzey, *Un gisement de diorite à propos des statues chaldéennes* (*Revue d'assyriologie*, I, p. 121-123) : on a supposé que la diorite des vieilles statues chaldéennes de Tello a dû être transportée par mer de la péninsule du Sinaï. M. Heuzey pense qu'elle a pu venir de gisements à l'intérieur, dans les montagnes voisines du bassin du Tigre et de l'Euphrate. — Berthelot, *Sur quelques métaux et minéraux provenant de l'ancienne Chaldée* (*Revue archéol.*, 1887, I, p. 10-17) : les Assyriens semblent avoir connu comme substance spéciale le carbonate de magnésie, substance très rare et que Haüy ne connaissait pas encore.

zey, dans un élégant volume sur le Palais de Tello, fait toucher du doigt les rapports directs de l'art babylonien et assyrien de la basse époque avec les monuments les plus anciens de l'antiquité chaldéenne, ceux que M. de Sarzec a découverts et qui présentent déjà tous les traits caractéristiques des temps postérieurs[1].

La question hittite est toujours à l'ordre du jour. On sait que l'on entend par civilisation hittite une civilisation dont les monuments se rencontrent, d'une part dans la Syrie du nord, dans un groupe dont les principaux centres sont Hamath et Alep, et d'autre part dans la Cappadoce, particulièrement dans l'ancienne Ptérie. Des monuments analogues se rencontrent aussi semés sur quelques points intermédiaires entre ces deux groupes. Ces monuments sont de deux sortes, monuments d'art proprement dits et inscriptions. On a supposé, non sans quelque vraisemblance, que le peuple dont ces monuments et ces inscriptions représentent l'art et la langue, était le même peuple qui, sous le nom de *Khéta*, eut avec la XIXe dynastie d'Égypte des guerres acharnées, célébrées dans le poème de Pentaour; que l'on voit succomber au VIIIe siècle, sous le nom de *Khati,* devant la puissance des Sargonides, et que la Bible aurait connu aussi sous le nom de Hittites.

[1] *Un palais chaldéen;* Paris, Leroux, 1888, 117 pages in-18. — Sur le dro t chaldéen et ses rapports avec le droit égyptien, voir *infra*, p. 168. — Victor Revillout, *Les droits des femmes dans l'ancienne Chaldée* (*Revue égypt.*, III, p. 183-186).

M. Perrot, dans le quatrième volume de sa belle histoire de l'art antique, a réuni tous les documents d'art qui nous restent de cette civilisation; il était d'autant mieux préparé à cette tâche que lui-même, il y a plus de vingt-cinq ans, à une époque où l'on ne songeait encore aux Hittites ni aux Khati, avait exploré et décrit l'un des groupes les plus considérables, celui de Galatie[1].

Cette civilisation mystérieuse, qui semble avoir été, à côté de la Phénicie et avant elle, un des canaux par lesquels les vieilles civilisations du Nil et de l'Euphrate vinrent agir sur les tribus encore sauvages des îles et des rivages de l'Égée, cette civilisation ne nous sera ouverte que quand les inscriptions qui accompagnent ses monuments auront livré leur secret. Malheureusement aucun résultat certain n'est encore acquis et le caractère même de la langue est encore indécis; selon M. Sayce, qui a le premier abordé le déchiffrement, elle appartient au groupe alarodien ou géorgien; selon M. Halévy, elle est sémitique. M. Halévy a réuni tous les noms de lieux et d'hommes de la région hittite de Syrie qui se trouvent mentionnés dans les inscriptions assyriennes, et trouve pour presque tous ces noms des équivalents sémitiques, nombre d'entre eux dans la Bible même[2].

[1] *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV : Sardaigne, Judée, Cappadoce, p. 482-833 (Paris, Hachette, 1887). Cf. Menant, *Les Hétéens*, un nouveau problème de l'histoire d'orient (*Revue de l'histoire des religions*, 1887, XV, p. 88-93).

[2] *Revue des études juives*, 1887, n° 30, p. 184-202. — *Sceau hit-*

Le point de départ du déchiffrement des inscriptions est dans le fameux sceau bilingue, hittite et assyrien, connu sous le nom de sceau de Tarkondimé [1], que l'on attribuait au temps de Sargon; M. Amiaud a repris l'étude de ce sceau et montré que le caractère de la légende assyrienne renvoie au XIe siècle [2]. M. Amiaud, à ce sujet, émet quelques doutes sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien, qu'il serait tenté de faire dériver de l'hiéroglyphisme hittite, à raison des noms significatifs que portent les lettres phéniciennes et qui s'expliquent mal par les formes réduites du démotique. C'est aux paléographes à décider si cette raison négative est suffisante pour ébranler les arguments directs donnés par M. de Rougé, et si le nom de la lettre était destiné à rappeler sa forme ou sa valeur [3].

tite avec nom sémitique (*Ayâ ahui*, serviteur de *Yarim lim*), dans le *Journal asiat.*, 1886, I, p. 33 et sq.

[1] Cf. *Tarkondimotos*, dynaste de Cilicie (*Revue de numismatique*, 1887, p. 378-381).

[2] *Zeitschrift*, p. 274-288. — Du même, *Une inscription cappadocienne expliquée* (*Ibid.*, p. 91-94; l'inscription est fausse et tirée d'un bas-relief de Koyounjik).

[3] Aug. Baillet, *Sceaux hétéens de la collection de M. Schlumberger* (*Revue archéol.*, 1886, II, p. 301-306). — Aug. Renan, *Lettre à M. Perrot* (dessin d'un fragment hittite acheté à Beyrouth; *Revue archéol.*, 1887, I, p. 37-88). — M. Menant fait connaître un certain nombre d'intailles qu'il rapporte à l'art hittite, soit d'après le caractère des légendes, soit d'après le style du travail et les détails de costume (*Intailles de l'Asie Mineure*, dans la *Revue archéologique*, 1885, II, p. 293-318).

VIII

ÉGYPTE.

M. Maspero, dans sa dernière campagne d'Égypte, n'a pas été moins heureux que dans les précédentes, bien que le programme ne promît pas de grandes surprises et qu'il s'agît avant tout de poursuivre les travaux commencés à Louxor, à Akhmim, à Gibelein, localités que l'on croyait épuisées. Le déblaiement du temple de Louxor a continué; les quartiers indigènes qui s'y étaient établis ont disparu, et bientôt il ne restera plus d'intrus dans le vieux temple que la mosquée inviolable d'Aboul Haggag. A Gourna, M. Maspero a trouvé le premier tombeau inviolé qu'on ait découvert depuis cinquante ans; il contenait donc tout le mobilier du mort et entre autres un exemplaire en pierre du roman qu'il aimait sans doute à lire de son vivant, le roman de Senouhit. Par une chance étrange, ces lignes viennent précisément compléter notre texte du roman, connu jusqu'ici par un papyrus de Berlin dont le début manquait[1]. A Akhmim, une nécropole copte; dans la vallée de Cheikh Chakoun, un rocher gravé comme le Sinaï, qui porte la carte de visite des passants et des pèlerins depuis la xxe dynastie jusqu'aux premiers siècles de notre ère et où les graffiti égyptiens, phéniciens et grecs finissent par faire place

[1] *Les premières lignes des Mémoires de Senouhit d'après l'ostracon 27419 du Musée de Boulaq*; Boulaq, 1886, 23 pages in-4°, 2 pl.

à des noms de moines et à des formules édifiantes; à Assouan et à Éléphantine, les tombes des princes féodaux, gouverneurs héréditaires du fief de la cataracte de la VIe à la XIIe dynastie; à Saqqara, les mastabas de la VIe dynastie, déjà décorés comme ceux de la XIIe, et qui établissent la continuité de l'art égyptien. Tel est en effet le principal résultat des recherches de M. Maspero durant les dernières années. Si les découvertes nouvelles ont peu enrichi l'histoire, si elles n'ont point comblé le grand vide monumental entre l'ancien et le moyen empire, si elles n'ont fourni aucun nom nouveau de roi pour jalonner la distance entre la VIe et la XIe dynastie, elles ont du moins établi dans l'art la continuité qui manque encore dans l'histoire. L'Égypte, qui paraît avec la XIe dynastie, l'Égypte thébaine, n'est point, comme on le croyait, une Égypte nouvelle. Les mastabas de Saqqara et le caveau de Horhotpou prouveraient au contraire que l'art et la religion soi-disant thébains sont identiques à l'art et à la religion memphites; les tombeaux de Thèbes sortent directement de ceux de Memphis; la seule différence réelle consiste, non pas même dans les représentations qui semblent copiées sur un même modèle, mais dans l'écriture qui n'est plus que cursive dans la période thébaine[1].

[1] *Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis, 1881-1884* (dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, second fasc. 1885, p. 133-242). — Cf. Revillout, p. 166. — *Extrait de l'inventaire du Musée de Boulaq, comprenant les objets entrés dans la col-*

Si haut que l'on remonte, l'Égypte était déjà faite. Son monument le plus ancien, le Sphinx, n'a pas encore dit tous ses secrets, dont le sable recouvre une partie. M. Maspero a observé que les monuments anciens le représentent dressé sur un piédestal aussi haut que lui; si ce piédestal existe réellement, la tradition transmise par Pline que le Sphinx contient la tombe du roi Harmakhis pourrait bien cacher un fond de vérité, et peut-être aurions-nous la chance de retrouver là la tombe la plus ancienne de l'Égypte, soustraite dès une époque presque préhistorique aux violateurs de tombeaux. Le Sphinx, en effet, était déjà ensablé au temps de Khafra, de la IV[e] dynastie, qui fit le premier déblaiement; il fut déblayé de nouveau par Touthmosis I[er], puis sous les Ptolémées, puis deux fois dans notre siècle, en 1818 par Cavaglia, en 1853 par Mariette, qui exhuma le temple bâti par Khafra entre les pattes du monstre. Depuis Mariette, le sable a repris son niveau. M. Maspero, désireux de vérifier le témoignage des stèles pour voir s'il y a lieu à procéder à un déblaiement complet du dieu, mais n'ayant point de fonds suffisants pour le travail préliminaire, s'est adressé, comme pour le temple de Louxor, à l'éloquence chaleureuse de M. Renan et à la générosité scientifique du public français. Le succès a été le même, et 15,000 francs recueillis en trois jours par le *Journal des Débats* ont permis de commencer l'œuvre.

lection du 1[er] janvier au 31 décembre 1885; le Caire, Barbier, 1886, p. XL, in-8°.

Vous savez que M. Maspero a quitté l'Égypte, où il a continué avec tant d'éclat et renouvelé la tradition de Mariette, et est venu reprendre au Collège de France la chaire de M. de Rougé. Il est remplacé par un des nôtres, M. Grébault, l'actif et consciencieux égyptologue que vous connaissez. Les adieux de M. Maspero au Musée de Boulaq ont été dramatiques[1]. On se rappelle la merveilleuse découverte de Deir el-Behari, et toute cette série de princes et de grands prêtres de la grande époque retrouvés dans la cachette où on les avait abrités contre des bandes de profanateurs. Le 1er juin 1886, M. Maspero remettait au Pharaon du jour les restes de ses grands prédécesseurs d'il y a quarante siècles, et démaillotait devant lui la momie de Sésostris. L'Égypte ne rend pas seulement son histoire, elle rend les hommes même qui l'ont faite; elle dément le lieu commun des poètes et des philosophes; ses Alexandres n'ont point servi à boucher les trous d'un mur et pour elle le cri du poète n'a point de sens :

> Qu'a fait le vent du nord des cendres de César?

Il est à craindre qu'il ne prenne un sens à présent;

[1] *Rapport à l'Institut égyptien sur les fouilles et travaux exécutés en Égypte pendant l'hiver de 1885-1886;* le Caire, Jules Barbier, 76 pages in-8°, 1887 (extrait du *Bulletin de l'Institut*, 1886). — *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1886, p. 294-301. Le procès-verbal de l'ouverture des momies de Ramsès II et Ramsès III, signé du khédive, a été offert à l'Académie et déposé dans ses archives, dans la séance du 18 juin 1886. — *Documents relatifs aux fouilles de Mariette à Sân* (*Recueil*, IX, p. 1-21).

la surface de l'Égypte est plus mobile que ses profondeurs et le Musée de Boulaq est un abri moins sûr que les cavernes de Deir el-Behari.

Les hypogées royaux de Bab el-Moulouk sont le Saint-Denis des Ramsessides. Découverts en 1815 par Belzoni, ils ont été étudiés tout d'abord par Champollion et Rosellini, qui en ont copié partiellement les inscriptions; Champollion leur consacra, sans épuiser le sujet, un quart de ses notices. Lepsius a relevé le plan et pris quelques copies; Bonomi et Sharpe ont décrit les sarcophages; MM. Naville et Schiaparelli ont expliqué quelques textes. Aujourd'hui M. Lefébure entreprend de faire connaître dans toute son étendue ce vaste ensemble. Les tombes de Bab el-Moulouk se ramènent toutes à deux types de construction et de décoration, le grand plan et le petit plan; les deux modèles les plus parfaits de ces deux types sont le tombeau de Séti Ier et celui de Ramsès IV. M. Lefébure publiera *in extenso* ces deux spécimens, auxquels toutes les autres tombes se rapportent; il nous donne aujourd'hui le premier, celui de Séti Ier. Dans ce type, le tombeau est double : il y a une tombe vraie et une tombe fausse, chacune composée d'une grande chambre avec annexes et d'une série de corridors. La décoration comprend d'abord des scènes d'apothéose figurant la réception du roi par les divinités solaires et osiriennes; puis des scènes du rituel funéraire et des descriptions de l'Enfer et du Ciel. Le livre de M. Lefébure, admirablement exécuté, nous donne pour la première fois un tom-

IMPRIMERIE NATIONALE.

beau complet et la conception picturale complète de la vie royale d'outre-tombe[1].

Le *Livre des morts*, ce manuel de la vie d'outre-tombe que l'on donnait à chaque mort pour que l'âme pût s'instruire de ce qu'elle avait à attendre et à faire dans sa nouvelle carrière pour échapper à l'anéantissement ou à la souffrance, est le texte de résistance de la littérature religieuse de l'Égypte. Déjà traduite à deux reprises, l'insuffisance du texte unique publié a ajouté à l'obscurité des idées une difficulté insurmontable. L'édition de la recension thébaine que M. Naville vient de publier avec toutes les variantes accessibles[2] ouvre une phase nouvelle dans l'étude de ce document précieux. M. Maspero nous en donne une analyse précise et nous oriente dans les détours de la pensée égyptienne, qu'il éclaire en dégageant les éléments multiples et disparates qu'elle met en œuvre. Sur le système de l'univers,

[1] *Les hypogées royaux de Thèbes*, 1re division : *Le tombeau de Séti Ier*, publié *in extenso* par M. Lefébure, avec la collaboration de MM. Bouriant et Loret et avec le concours de M. Naville (*Annales du Musée Guimet*, t. IX, 31 pages, 34-28-18-50-5 planches in-4°; Paris, Leroux, 1886). — Sur quelques questions relatives à ces tombeaux, voir les observations de M. Lefébure en réponse aux remarques du Dr Eisenlohr dans la *Zeitschrift für Ægyptologie*, p. 121-127 (Séti Ier était-il contemporain de Tauser? — Le quartier du Memnonia était-il en communication avec la vallée des Rois? — Le prince Ramsès Mentuherχereshef était-il fils de Ramsès III?). — V. Loret, *La tombe d'un ancien Égyptien* (considérée comme l'image la plus fidèle de sa vie et de sa philosophie; *Annales du Musée Guimet*, X, p. 517-544).

[2] *Das Ægyptische Todtenbuch der* XVIII bis XX *Dynastie*, 2 vol. in-4°; Berlin, Asher und Cie, 1886.

sur la nature de l'autre monde, sur la nature de l'âme et sur son sort après la mort, la mythologie avait des réponses très nombreuses et très différentes, comme le sont toujours les réponses données par l'imagination populaire aux problèmes de la vie et de la mort. L'obscurité du *Livre des morts* est moindre dans les conceptions mêmes que dans l'entre-croisement des conceptions, claires chacune en elle-même : en les dévidant et les isolant, le livre se débrouille et s'il reste toujours intraduisible il n'est plus inintelligible [1].

Sous le titre de Manuel de hiérarchie égyptienne, M. Maspero a publié et commenté un papyrus hiératique de Londres où les choses et les êtres animés sont rangés dans l'ordre hiérarchique. C'est toute la société égyptienne qui revient poser devant nous, telle qu'elle s'est conçue elle même, depuis le Dieu suprême jusqu'au cordonnier [2]. M. Maspero continue la suite de ses études de détail sur l'histoire et la philologie égyptienne ; signalons dans le nombre son explication du nom de l'Asie, qui aurait d'abord désigné l'île de Chypre, nommée Asi dans les hiéroglyphes [3].

[1] Le *Livre des morts*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, XV, 1887, p. 265-315.

[2] *Journal asiatique*, 1888, I, p. 250-289. — Ph. Virey, *Le tombeau d'Am-n-t'eh et la fonction de* [illegible] (majordome ; l'inscription éclaire un passage obscur du papyrus Prisse; cf. *infra*, p. 164; *Recueil*, VII, p. 32-46). — *Le tombeau d'un seigneur de Thini dans la nécropole de Thèbes* (*ibid.*, IX, p. 27-32).

[3] *Zeitschrift für Ægyptologie*, 1885, p. 3-13. — *Notes sur divers points d'histoire et de grammaire* (*Recueil*, VIII, p. 179-192). —

Si le papyrus Prisse n'est point, comme le voulait l'inventeur, le plus ancien livre du monde, c'est en tout cas un texte très archaïque. Il contient un petit traité de savoir-faire et de morale et un recueil de préceptes, composés, si l'on en croit l'auteur, l'un sous Snéfrou et l'autre sous Assa, c'est-à-dire sous la IIIe et la Ve dynastie. M. Ph. Virey publie et traduit ce texte après Chabas, Lauth et Dümichen, dont il donne et discute les traductions souvent étrangement discordantes. La grande difficulté vient de l'archaïsme du lexique; mais M. Virey réussit en plus d'un cas à trouver la clef dans les textes anciens découverts par M. Maspero dans les Pyramides[1]. M. Groff a rendu un grand service aux débutants de l'égyptologie en publiant en transcriptions hiéroglyphiques le roman des Deux frères, avec traduction latérale et lexique de tous les mots contenus. Ce texte fameux a été souvent étudié, et MM. de Rougé, Chabas, Lepage Renouf, Brugsch et Maspero y

Gayet, *Musée du Louvre, stèles de la XIIe dynastie;* 1re livraison, I-XXV planches; 2e livraison, XXVI-LX in-4°; Paris, Vieweg, 1886 (68e fasc. de la *Bibl. de l'École des hautes études*). — *Le Livre des rois*, contenant la liste chronologique des rois, reines, princesses et personnages importants de l'Égypte, depuis Menès jusqu'à Nectanébo II, recueillis et mis en ordre par Émile Brugsch Bey et H. Bouriant; le Caire, 1887, 134 p. in-8°. (Les auteurs donnent pour chaque personnage le cartouche et le monument d'où il est pris.)

[1] Études sur le papyrus Prisse. *Le livre de Kaqimna et les leçons de Ptah-hotep*, 138 p. in-8°; Paris, Vieweg, 1887 (70e fasc. de la *Bibl. des hautes études*). — M. Maspero a achevé de publier les textes archaïques de la pyramide de Pépi (*Recueil*, VII, p. 145-177; VIII, p. 87-120) et commencé ceux de la pyramide de *Mirinri Ier* (*Ibid.*, IX, p. 177-191).

ont tour à tour attaché leur nom. Pour chaque phrase, chaque expression qui offre une particularité intéressante, M. Groff renvoie aux ouvrages où ces phrases ou ces expressions ont été étudiées, de sorte que l'étudiant qui se sera reporté aux ouvrages indiqués se trouvera au courant d'une grande partie de l'égyptologie du jour[1]. M. Groff, appliquant à l'onomastique égyptienne un principe établi par M. Renan dans les noms théophores sémitiques, montre que dans nombre de noms théophores égyptiens le nom de la divinité est également sous-entendu, ce qui change l'aspect et renouvelle le sens de toute une partie de cette onomastique[2]. M. Groff a encore publié sur le pronom de la première personne une étude riche de faits syntactiques, dont quelques-uns sont nouveaux[3]. La *Réprimande à un fonctionnaire*, tirée par M. Guyesse d'un papyrus Anastasi, nous fait entrer dans la confidence des bureaucrates égyptiens[4]. M. Virey a retrouvé dans un fragment palimpseste de l'an 5 de Ramsès II le débris des comptes de maison du grand roi; c'est sur une échelle minuscule l'Ayin d'un Akbar égyptien[5].

M. J. de Rougé, accomplissant un vœu de son père, l'illustre égyptologue, donne une nouvelle édi-

[1] *Étude sur le papyrus d'Orbiney;* Paris, Leroux, 1888, 84 pages in-8°.

[2] *Revue égypt.*, V, p. 85-89.

[3] *Ibid.*, fasc. 4.

[4] *Mélanges Renier*, p. 421-428.

[5] *Étude sur un parchemin rapporté du Caire* (*Mém. de la Mission du Caire*, 1887, p. 480-510, 4 planches).

tion du texte de Pentaour, où les versions de Karnak et de Louxor sont mises en parallèle avec le texte hiératique des papyrus transcrit en hiéroglyphes; la traduction et le commentaire reproduisent l'enseignement même de M. de Rougé[1]. M. Guyesse a repris les textes historiques du temple d'Ipsamboul, bulletin de la grande armée de Sésostris, et essayé de reconstituer le grand texte de la bataille de Kadesh, préface du poème de Pentaour[2].

M. Maspero a résumé[3] dans un élégant manuel les conquêtes de l'archéologie égyptienne. M. Revillout suit dans l'histoire monumentale du chien la transformation de la conception funéraire. L'ancien empire représentait l'homme vivant dans la tombe, le nouvel empire le représente mort et devenu Osiris : aussi le chien disparaît-il de la tombe nouvelle, parce que le chien mort ne devient pas Osiris[4]. M. de Rochemonteix, ouvrant un cours d'histoire ancienne à la Faculté des lettres, n'a pas cru pouvoir mieux introduire ses auditeurs dans l'esprit de l'ancienne Égypte qu'en décrivant le temple égyptien, dont le développement est toute une religion et parfois une méta-

[1] *Recueil*, VIII, p. 120-143. — Grébaut, *Inscription inédite de Thotmès Ier* (*Ibid.*, VII, p. 141). — Virey, *Deux petits textes provenant de Thèbes* (*Ibid.*, VIII, p. 167-172). — Bouriant, *Petits monuments et petits textes recueillis en Égypte* (VII, p. 114-132; VIII, p. 158-169; IX, p. 81-101).

[2] *Revue égypt.*, III, p. 149-161; IV, p. 89-94, 124-131; V, p. 15-23.

[3] Paris, Quantin, 318 pages in-8°.

[4] *Une statue de chien* (*Gaz. archéol.*, 1887, p. 9). Cf. *supra*, p. 158.

physique[1]. Le mémoire de M. de Rougé sur les inscriptions trouvées dans les sépultures des Apis au Sérapéum, publié par la piété de son fils, a été écrit il y a trente-cinq ans; mais la méthode et la netteté sont des dons qui n'ont rien à craindre du temps, et pour la détermination consciencieuse et sévère des concordances chronologiques, qui est la base de toute histoire, ce mémoire est encore aujourd'hui un exemple et une leçon[2].

M. Lefébure cherche à son tour dans l'égyptologie des lumières nouvelles sur le chapitre x de la Genèse : il croit que le Cham des Hébreux n'est autre que Khem Horus, le père de la race nègre. Ses déductions sur l'identité d'Adam et du dieu solaire Atum sont moins séduisantes[3]. M. de Rochemonteix cherche à retrouver les prototypes égyptiens d'Ægyptos et Danaos, qui seraient des formes hellénisées[4].

[1] *Le temple égyptien* (extrait de la *Revue internationale de l'enseignement*, 15 juillet 1887). — Maspero, *Sur une plaque d'or portant la dédicace d'un temple* (*Recueil*, VII, p. 140-142). — Pierret, *Religion et mythologie des anciens Égyptiens d'après les monuments* (analyse du livre de M. Brugsch; *Revue égypt.*, IV, p. 120-123; V, p. 9-15).

[2] *Mémoire sur quelques inscriptions trouvées dans la sépulture des Apis* (*Ibid.*, IV, p. 105-120; V, p. 1-8). — Wiedemann, *Mâa, déesse de la Vérité, et son rôle dans le Panthéon égyptien* (*Annales du Musée Guimet*, X, p. 559-574). — Lefébure, *Un des procédés du Démiurge égyptien* (comment il s'y prend pour créer les nègres; *Ibid.*, p. 553-558). — F. Robiou, *Recherches récentes sur la religion de l'ancienne Égypte* (*Muséon*, 1885, IV, p. 318-337, 451-465; 1886, V, p. 91-99, 466-486).

[3] *Transactions Soc. Bibl. Archaeol.*, 1887, IX, p. 167-181.

[4] M. de Rochemonteix, *Nummuli* (*Recueil*, VIII, p. 192-202). —

M. Revillout continue ses vastes études sur le droit égyptien, domaine obscur et difficile où il semble se mouvoir avec tant d'aisance. Du cours de droit égyptien qu'il professe à l'École du Louvre est sorti un volume considérable sur les obligations dans le droit égyptien, comparé aux autres droits de l'antiquité, droits chaldéen, grec et romain. M. Revillout fait la part très grande dans la formation du droit romain à l'élément égyptien et chaldéen, apporté à plusieurs reprises par divers canaux, et infusé à plein flot, à partir de l'empire, par les écoles phéniciennes, et surtout depuis l'avènement des princes syriens par l'école de Béryte. Il croit même à des pénétrations réciproques entre le droit égyptien et le droit babylonien [1].

Sur le régime des biens et l'état de l'agriculture,

Wiedemann, *Inschriften aus der Saitischen Period* (*Recueil*, VIII, p. 63-69). — Piehl, *A propos de l'article de M. Wiedemann* (*Ibid.*, p. 74-84). — Observations sur quelques points d'un article intitulé *Zu der sogenannten Saitischen Formel* (*Ibid.*, IV, p. 191-196).

[1] *Les obligations en droit égyptien;* Paris, Leroux, 1886, LXXXIII-531 p. in-8°. Suit un appendice, en collaboration avec M. Victor Revillout, sur le droit babylonien au XXIII° siècle avant notre ère (d'après les actes de Warka) et au VI° (d'après les contrats de Nabuchodonosor). — E. et V. Revillout, *Antichrèse in solutum* (*Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeol.*, juin 1887; il s'agit d'une opération qui libère le débiteur en livrant possession complète et jouissance d'un objet déterminé pour un laps de temps : actes de l'époque lagide). — E. Revillout, *La suite d'un dossier* (*Revue égypt.*, IV, p. 152-156). — E. et V. Revillout, *Contrats de mariage et d'adoption dans l'Égypte et dans la Chaldée* (*Proceedings*, 1887). — *L'antichrèse non immobilière dans l'Égypte et la Chaldée* (*Ibid.*). — Leçon d'ouverture sur le *Serment* (*Revue égypt.*, IV, p. 131-146; V, p. 23-31).

on ne possédait que des textes de la seconde époque lagide. Des papyrus démotiques nouvellement acquis ont permis à M. Revillout de remonter jusqu'aux dynasties nationales, avant toute invasion perse et grecque. L'ancien empire reconnaissait la propriété privée : sous le nouvel empire, elle est accaparée par le roi, le clergé et les guerriers : la réaction du Code de Bocchoris rend aux fellahs le droit de contracter sur le sol dont ils n'étaient que les travailleurs quasi-serviles, et ne laisse aux castes que le domaine éminent des terres. La commission d'Égypte trouve encore trois sortes de propriétaires : les fellahs, les *moultazim* ou seigneurs, représentant l'ancienne caste guerrière, et les mosquées ou possesseurs de *waqf*, les anciens *neter hotep*[1].

Un élève de M. Revillout, M. Paturet, qui a passé sa thèse à l'École de droit avec une étude sur l'hypothèque en droits égyptien, chaldéen et romain, nous donne l'histoire juridique de la femme en Égypte. L'Égypte, seule dans l'antiquité, nous présente la femme l'égale juridique de l'homme. Mariée ou non mariée, dès qu'elle a atteint sa majorité naturelle, c'est-à-dire dès qu'elle peut comprendre la portée de ses actes, elle peut posséder, acquérir, contracter, s'obliger. Elle garde cette liberté à travers toute la période nationale : il faudra l'invasion des idées grecques et le recul de l'hellénisme pour que Ptolémée Philopator vienne par son prostagma

[1] *Un fermage au temps d'Amasis et l'état de la propriété à cette époque*, dans la *Revue archéol.*, 1885, II, p. 257-272.

bouleverser le code égyptien afin de restreindre cette liberté et imposer à la femme l'autorisation du mari[1].

Signalons enfin les curieuses études de M. Loret sur la flore pharaonique et la parfumerie égyptienne, études qui demandent la réunion rare des connaissances du philologue et du naturaliste. Il a dressé le catalogue des plantes trouvées dans les tombes et il essaye d'en retrouver les noms hiéroglyphiques en partant des noms coptes correspondants[2]. Il reconnaît le *kyphi*, le parfum sacré des anciens Égyptiens, dont Dioscoride, Plutarque et Galien donnent la recette, dans le « *koupi* deux fois bon à l'usage du culte », dont il retrouve la recette nationale dans trois inscriptions hiéroglyphiques de l'époque des Ptolémées[3].

[1] *La condition juridique de la femme dans l'ancienne Égypte*, LIV-77 pages in-8°; Paris, Leroux, 1886. — *Une adoption par mancipation sous Amasis* (E. Revillout, *Revue égypt.*, III, p. 187-193). — *La suite d'un dossier* (*Ibid.*, IV, p. 152-156). — E. Revillout, *Deux contrats grecs du Louvre provenant du Fayoum* (extrait de l'*Annuaire de l'Association pour les études grecques*, 12 p. in-8°). — Ch. Wessely, de Vienne, *Lettre à M. Revillout* (sur ces contrats; *Revue égypt.*, IV, p. 177-182).

[2] *La flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques et les spécimens découverts dans les tombes*, 64 p. in-8°; Baillière, 1887. — *Recherches sur plusieurs plantes connues des anciens Égyptiens* (*Recueil*, VII, p. 101-114).

[3] *Journ. asiat.*, 1887, II, p. 76-132. Sur l'année égypto-macédonienne, voir Robiou, *Comptes rendus de l'Académie*, 1885, p. 140-143 (note sur une double date égypto-macédonienne contenue dans une stèle récemment acquise par le Musée de Boulaq). M. Robiou croit trouver dans cette date une confirmation de sa théorie que l'année ptolémaïque se groupait en octaétérides de 2,922 jours, avec latitude possible de deux jours en plus ou en moins, et avec

Grâce à MM. Bouriant et Amelineau, les matériaux coptes se sont accumulés, au double profit de la philologie[1] et de l'histoire religieuse. Parmi les textes recueillis par M. Bouriant, les plus curieux sont un fragment trop court du roman d'Alexandre, en dialecte thébain, qui ne se rapporte à aucune des rédactions connues et semble se rattacher à une recension juive[2]; et un fragment d'une apocalypse de Sophonie, qui semble aussi avoir pris naissance parmi les Juifs d'Égypte et qui existait déjà peut-être du temps de Clément d'Alexandrie. L'intérêt de ce précieux fragment est encore rehaussé par le dialecte dans lequel il est écrit et qui n'est ni le memphitique, ni le thébain, ni le bachmourique, mais tient le milieu entre le hiéroglyphique et le thébain et paraît être la première transformation de la langue des Pharaons, c'est-à-dire le texte copte le plus archaïque[3].

une seule année intercalaire, mais intercalant deux mois; l'année commune étant de 358 jours. — E. Revillout, *Les comptes du Sérapéum* (*Revue égypt.*, IV, p. 54-58). — *Le papyrus grec 45 du British Museum* (*Ibid.*, IV, p. 67-72). — Miller, *Une inscription grecque de Ptolémaïs* (*Ibid.*, IV, p. 123-124).

[1] Mgr Bsciai, *Mots nouveaux coptes* (*Recueil*, VII, p. 15-32).

[2] *Journ. asiat.*, 1887, I, p. 5-38; II, p. 340-349. Cf. *Romania*, 1888, p. 159.

[3] *Les papyrus d'Akhmim* (*Mémoires de la Mission du Caire*, second fasc. 1885, p. 243-304 : fragments de l'*Exode* (en bachmourique), de la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach* (*Ibid.*), du deuxième livre des *Machabées* (*Ibid.*), de *Saint Luc* (thébain), de l'*Apocalypse de Sophonie*). — *Inscriptions coptes du temple d'Abydos* (*Rapport sur une Mission dans la haute Égypte*, 1884-1885, 3e fasc. 1887, p. 382-388). — *Fragments bachmouriques* (Isaïe, 29, 24-37, 3; S. Matthieu, 13,

M. Amelineau, au cours d'une série de missions en Égypte et dans les principales collections d'Europe, a recueilli une masse considérable de textes relatifs aux premiers siècles de l'Égypte chrétienne. Les fragments qu'il a recueillis de traductions inédites de la Bible, joints à ceux que l'on possédait déjà, permettent de restituer la traduction de l'Ancien Testament au complet et d'un tiers du Nouveau : ils n'intéressent pas seulement l'histoire de l'herméneutique sacrée chez les Coptes, mais pourront servir aussi à une édition critique au moins du Nouveau Testament[1]. M. Amelineau a encore découvert, dans un manuscrit copte appartenant à lord Zouche, un grand nombre de fragments de cette patristique d'avant le Concile de Nicée, dont la restitution est le grand *desideratum* de l'histoire théologique des premiers siècles; en particulier

35-14, 8; S. Marc, 8, 24-9, 12). — *Fragments memphitiques* (*Recueil*, VII, p. 82-94; *Josué; Sagesse de Jésus; Sagesse de Salomon; Liste des 89 premiers patriarches de l'église copte*). — *Petite inscription historique en dialecte thébain copiée à Assouan* (*Recueil*, VII, p. 218). — M. Maspero a publié aussi quelques fragments thébains (S. Mathieu, XXV, 14-31; S. Luc, VIII, 51; IX, 18; fragment de rituel; motions des évêques qui soutinrent Cyrille d'Alexandrie; *Recueil*, VII, p. 46-49, 142-145).

[1] *Textes thébains inédits* publiés dans la *Zeitschrift für Ægyptologie* (1886, p. 41-56, S. Luc, p. 103-114, S. Jean et Actes des apôtres. — 1887, p. 47-57, Romains, Corinthiens, Galates; p. 100-110, Éphésiens, Philippiens, Colosses; p. 125-135, Thessaloniciens, Timothée) et dans le *Recueil*, VII, p. 197-218; VIII, p. 10-63; IX, p. 101-131; fragments du Pentateuque, de Josué, des Juges, de Ruth, Tobie, l'Ecclésiaste, Sagesse de Salomon, Jésus fils de Sirach, Jérémie.

presque tout un Saint Marc expliqué d'après le patriarche Sévère d'Antioche[1]. Ce manuscrit, qui est daté du IXe siècle, présente la même écriture que le Sinaiticus, le Vaticanus et l'Alexandrinus, ce qui va rabattre singulièrement l'âge et l'autorité de ces manuscrits et troubler la quiétude de la critique évangélique. Le vaste volume de matériaux, relatifs à l'histoire de l'Égypte chrétienne du IVe et du Ve siècle, que M. Amelineau a publiés et traduits, bien que la critique à laquelle il les soumet réduise de beaucoup la valeur historique de la plupart d'entre eux, fera revivre, sinon l'histoire, du moins l'esprit de l'Égypte chrétienne; car des pièces fausses comme la correspondance d'Acace et de Pierre Monge donnent une idée aussi juste des passions et des intrigues religieuses du temps qui les a produites que le feraient des pièces authentiques pour le temps qu'elles prétendent représenter[2].

La conversion de l'Égypte au christianisme est un phénomène étrange dans sa longue histoire; com-

[1] *Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeol.*, 1888, vol. X, p. 235-246.

[2] *Mém. de la Mission du Caire*, IV, XCIV-480 p. in-4°; Paris, Leroux, 1888. Contient : Vie de Schnoudi (le fameux Schnoudi, déjà étudié par M. Revillout; cf. *Rapport de la Société asiat.*, 1884, p. 116), abrégé memphitique de l'original thébain de Visa, le successeur de Schnoudi; l'original ne subsiste que dans quelques fragments thébains et dans une traduction arabe (publiée p. 289-478). — Un panégyrique de Macaire de Tkôou par Dioscore, le patriarche d'Alexandrie (œuvre supposée, p. 92-164). — Sermon supposé de saint Cyrille (p. 165-195). — *Lettres d'Acace et de Pierre Monge*, p. 196-228.

ment a passé à l'Évangile cette Égypte immuable qui avait marmotté pendant quatre mille ans le Livre des morts? M. Amelineau pense que cette conversion n'est qu'une illusion et retrouve le vieil esprit égyptien dans la conception des chrétiens d'Égypte sur la nature de Dieu, la révélation, la destinée, le surnaturel : il s'agit naturellement du christianisme populaire, tel qu'on le rencontre dans les vies des saints et dans ces romans édifiants, aux apparences historiques, tels que le roman des filles de l'empereur Zénon, qui ont remplacé le roman de Satni ou le roman des Deux frères[1]. En lisant dans la vie de Pachôme la description des supplices infernaux, on croit lire un commentaire des peintures sépulcrales de Séti Ier et de Ramsès IV, avec leurs interminables serpents et leurs lacs de feu, leurs anges et leurs démons, leur Anubis devenu ange psychopompe, Osiris jugeant encore les morts sous le nom de Jésus; il n'est point jusqu'au *double* de l'ancienne Égypte qui ne subsiste dans l'âme matérielle, brûlant dans les flammes. La religion des Coptes, celle des Senouti et des Pachôme, n'est pas le christianisme des pères de l'église d'Alexandrie; c'est un produit bâtard du christianisme et de la vieille religion des papyrus et des monuments lapidaires[2]. Dans son *Essai sur le gnosticisme égyptien*, M. Amelineau essaye d'établir par les textes que la gnose d'Alexandrie s'est ali-

[1] *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.*, X, p. 181-206, 1888.

[2] *Le Christianisme des anciens Coptes*, dans la *Revue de l'hist. des religions*, 1886, XIV, p. 308-345; 1887, XV, p. 52-87.

mentée sur le vieux fonds de mysticisme égyptien : « Les prêtres égyptiens avaient salué par avance le Dieu de Basilide, fils plus grand que son père, et les mondes où s'opéraient les transformations cachées de la divinité. » Valentin surtout et son école auraient puisé dans les doctrines sacerdotales de Thèbes et de Memphis l'idée et les noms de leur dieu, leur Plérome, leurs syzygies, leur cosmologie, leur psychostasie, leur immortalité. Tout dans le système n'est pas égyptien; mais l'Égypte a joué dans sa formation un rôle prépondérant. Il est assez naturel en effet que la gnose, dans son syncrétisme sans frein, ait puisé largement dans un sol aussi propice et déjà gnostique avant la gnose[1]. M. Revillout trouve la même continuité dans l'épigraphie funéraire de l'Égypte, païenne et chrétienne[2].

La couche superficielle du christianisme disparut vite devant la conquête. Le panégyrique de Pisentios, évêque de Keft, au moment de la conquête éphémère des Perses et vingt-cinq ans avant la conquête musulmane, donne la mesure de la profonde nullité intellectuelle et morale de l'Égypte chrétienne à la veille de la conquête arabe qui va emporter d'un souffle tout ce décor chrétien. C'est la fin de la littérature copte : les documents coptes relatifs à la domination musulmane ne sont qu'au nombre de deux, la vie du patriarche Isaac et le martyre de

[1] *Essai sur le gnosticisme égyptien*, ses développements et son origine égyptienne; Paris, Leroux, 1887, 332 pages in-4°.

[2] *Revue égypt.*, IV, p. 1-53.

Jean de Phanidjoït[1]. Ce dernier texte est le récit par un témoin oculaire, le prêtre Marc, du martyre d'un chrétien qui, après s'être converti à l'islam, était revenu au christianisme : la scène se passe au Caire en 1209 de notre ère. M. Amelineau publie et traduit ce texte, le document copte le plus récent que nous possédions et le dernier peut-être qui ait été écrit dans la langue de l'Égypte chrétienne[2].

M. Maspero a recueilli à Neggadeh, près de Louxor, une version arabe du conte du Rhampsinit qui reproduit presque absolument celle d'Hérodote. Il y aurait là un exemple saisissant de la continuité de la tradition, si par malheur M. Maspero n'avait découvert que c'était lui-même qui y avait rapporté, avec son *Recueil de contes égyptiens*, le joli récit sorti jadis d'Égypte avec Hérodote[3].

Les rois éthiopiens qui, à plusieurs reprises, ont

[1] *Phanidjoït*, identifié par l'éditeur avec *Ez-Zeitûn* qui a le même sens (le «lieu des oliviers»). Selon M. de Rochemonteix (*Journ. asiat.*, 1887, II, p. 145-150), *Phanidjoït* répond à *Zeidiah*. Le chef-lieu du district, *Bushin*, est selon M. Amelineau *Bush*, selon M. de Rochemonteix *Au-sim* (= *Bû-shêm*, *Shîm* = *Soshêmi* «sanctuaire» *ψωχεμμες*) = Letopolis, qui renfermait un des plus anciens sanctuaires d'Égypte. — Pour la nomenclature géographique de l'Égypte moderne, consulter la *Statistique de l'Égypte* de M. Boinet, qui donne la liste complète des villages et leur nom en arabe (3 vol. in-fol., 1884-1885, le Caire, Imp. nat.).

[2] *Journ. asiat.*, 1887, I, p. 113-190 (*Un document copte du XIIIe siècle*).

[3] *Sur une version arabe du conte de Rampsinite* (*Ibid.*, 1885, II, p. 149-159).

dominé l'Égypte, Piankhi, Shabaka, Tahraka, ne sont pas des étrangers : leur royauté est un rameau détaché de la branche d'Égypte; c'est la famille royale des prêtres d'Ammon, chassée de Thèbes, mais gardant la langue, la tradition et la civilisation de la mère patrie. Cette dynastie est détruite par Ptolémée Épiphane, qui appelle contre elle les sauvages Blemmyes. M. Revillout reprend l'histoire de ces tribus dont il a autrefois dit la fin et dont il raconte aujourd'hui les origines[1]. Il nous fait connaître le régime établi par Ptolémée à la frontière, sorte de contrôle à deux que l'on appelait le *commilitium*, et dont un trait des plus originaux était l'organisation du temple limitrophe de Philae, dont la déesse, chaque année, remontait le fleuve et se rendait en Éthiopie. Ce régime subsista jusqu'à Dioclétien, qui abandonna la Nubie aux Blemmyes. Les Blemmyes furent le dernier asile du paganisme aux abois et vengèrent sur les populations chrétiennes la persécution du culte païen. Ils disparaissent sous Justinien qui lance contre eux les Nobades; Narsès emmène à Constantinople les prêtres d'Isis, dont le temple est badigeonné et converti en église.

Les gens de Dongala semblent les descendants de

[1] *Second mémoire sur les Blemmyes d'après les inscriptions démotiques des Nubiens*, 1887, 47 p. in-4° (Extrait de la *Revue égypt.*) — *Une page d'histoire de la Nubie* (*Revue égypt.*, IV, p. 156-162). — *Letter upon Nubian oracles*, dans les *Proceedings*, 1887, nov. (inscription démotique mentionnant une inscription bilingue, égyptienne et méroïtique, laquelle serait, si on la retrouve, la pierre de Rosette des textes méroïques).

IMPRIMERIE NATIONALE.

ces Nobades que les empereurs appelèrent contre les Blemmyes et transplantèrent des oasis du Kenus. Les gens du Kenus et du Dongala se comprennent encore à présent après six ou sept siècles de séparation. M. de Rochemonteix a recueilli une douzaine de contes nubiens qui sont intéressants pour le folklore et surtout pour la philologie de ces tribus[1]. C'est l'étude de ces populations éthiopiennes qui peut-être fournira un jour la clef des hiéroglyphes non déchiffrés du Djebel Barkel.

IX

TURQUIE.

Le turc de Constantinople, ou osmanli, est comme on sait la forme la plus cultivée, mais non pas la plus pure, de la famille turque. Il ne peut entrer en comparaison pour la pureté philologique avec le turc oriental et surtout le turc de Kashgar. Le nombre de textes appartenant aux dialectes orientaux est malheureusement encore très limité. M. Barbier de Meynard vient d'en augmenter le nombre en publiant avec traduction le texte azéri de la comédie de l'*Alchimiste*, une de ces comédies de Feth-Ali dont

[1] *Quelques contes nubiens*; le Caire, 1888, 117 pages in-4° (extrait du vol. II des *Mémoires de l'Institut égyptien*). — Maspero, *Les Ilim* (*Recueil*, VIII, p. 84-87; désigne peut-être une de ces vieilles tribus africaines). — Ferrand, *Notes de grammaire çomalie*, données des géographes arabes sur Zeila et Berbera; morphologie et lexique de la langue, apparentée aux langues non sémitiques de l'Éthiopie (*Bulletin de corresp. afric.*, 1885, p. 492-517).

il avait déjà publié la version persane en collaboration avec notre regretté Stanislas Guyard. L'*azéri*, ou dialecte de l'Aderbaidjan, qui a une véritable importance géographique et politique, puisque c'est la langue des pays limitrophes, est pourtant, dans son vocabulaire et ses formes, infiniment plus archaïque que la langue de Stamboul [1]. Un élève de M. Barbier de Meynard, M. Alphonse Cillière, a donné une traduction élégante de deux autres de ces comédies, le *Khân de Lenkêrân* et les *Procureurs*, celles qui ont le plus à nous enseigner sur les mœurs de la Perse moderne; il les a fait précéder d'une introduction intéressante sur le théâtre populaire en Turquie et en Perse [2]. M. Barbier de Meynard a continué aussi la publication de son *Dictionnaire turc*, riche supplément aux dictionnaires publiés jusqu'ici [3]. M. Huart continue à nous tenir au courant du mouvement littéraire de Stamboul, si l'expression n'est pas trop ambitieuse, appliquée à cette publication routinière de livres édifiants et de traductions de manuels scolaires européens [4].

M. Pavet de Courteille nous fait connaître les recherches du D[r] Radloff sur la littérature populaire

[1] *Journ. asiat.*, 1886, I, p. 4-66.

[2] *Deux comédies turques de Mirza Feth-Ali*; Paris, Leroux, I-247 pages in-18.

[3] Vol. II, fasc. 1 et 2 (de ذ à غريب), 384 pages in-4°; Paris, Leroux, 1886-1887.

[4] *Bibliographie ottomane.* Notice des livres turcs, arabes et persans, imprimés à Constantinople en 1885-1886 (*Journal asiat.*, 1887, I, p. 350-414).

des tribus turques du nord et sur l'épopée des Kara Kirghiz, immense collection de cantilènes inspirées d'un souffle poétique puissant, où ils célèbrent leurs razzias sur les Sart et les Chinois, et qui laissent aussi paraître à fleur de terre le chamanisme original sous la couche légère d'Islamisme[1]. M. Pavet de Courteille nous fait connaître également la Sheibaniade[2], cette contre-partie poétique des Mémoires de Baber, consacrée par le poète Mohammed Salih à la gloire de son maître, le héros Uzbek, le rival redoutable et souvent heureux de Baber. M. Berezin avait déjà publié une *Sheibaniade* en prose, composée au XVIe siècle; mais le poème de Salih a l'avantage d'être écrit par un témoin et un acteur des faits et se rapporte à une période qui n'est point traitée dans le livre en prose, la période de 1500 à 1506. La langue est plus originale, moins mêlée d'arabe et de persan, que celle de Baber et de Nevâi. Descendant à une période plus récente, M. Barbier de Meynard nous présente la philosophie de la décadence turque, telle qu'elle se présente à l'esprit du grand historien national, Djevdet Pacha. Djevdet voit les premiers germes de la décadence commencer à Souleiman Ier, avec l'affaiblissement de l'institution militaire, la disparition des timariotes ou armées

[1] *Journal asiat.*, 1887, II, p. 350-362.

[2] Publié par M. Vambéry (*Journal asiat.*, 1886, I, p. 344-371). — Cf. *Ibid.*, II, p. 546-551, le compte rendu de l'ouvrage de M. Vambéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen geschildert.*

féodales et la formation du corps des prétoriens janissaires[1].

X

CHINE, ANNAM, JAPON.

Le *Yih king* ou Livre des changements est, de toute la littérature chinoise, le livre réputé le plus ancien et le plus sacré et il en est certainement le plus mystérieux. C'est un commentaire sur le sens des soixante-quatre *kouas* qui formaient l'alphabet primitif de Fo-hi, le créateur mythique de la civilisation chinoise. Le *Yih king*, selon les lettrés, contient toute science, toute philosophie, toute morale, toute divination : le tout est de le comprendre comme il faut. A cela se sont évertués des centaines de commentateurs et de philosophes, qui y ont attaché toutes les spéculations mythiques, métaphysiques et magiques de la Chine. Le livre n'a pas encore été traduit en français et il faut féliciter M. Philastre qui a eu le courage de le faire passer dans notre langue dans toute son obscurité native. Il y a joint deux commentaires classiques, ceux de Tsheng Tsé et de Tshou Tsé, qui résument la tradition ancienne et contiennent toutes les notions des Chinois en fait de naturalisme, de morale et de phi-

[1] *Considérations sur l'histoire ottomane*, d'après un document turc (*Nouveaux mélanges de l'École orientale*, 1886, p. 49-82). — Lettre supposée de Mahomet IV à Léopold I[er], empereur d'Allemagne, et réponse de ce dernier (texte grec, A. Leval, *Revue archéol.*, 1885, II, p. 204-213). — Feer, *Le Tibet, le pays, le peuple, la religion*, dans la *Bibliothèque ethnologique*; Maisonneuve, 107 pages in-16.

losophie. Il faut attendre la fin de la traduction, dont un tiers seulement est achevé, et les éclaircissements que M. Philastre y ajoutera sans doute, pour se faire une idée claire du livre et du sens qu'il avait, au moins pour les commentateurs anciens[1].

Est-il possible d'atteindre le sens réel et primitif du *Yih king?* M. de Harlez, s'inspirant des idées émises à ce sujet par M. Terrien de la Couperie, présente du vieux livre une interprétation nouvelle, qui, si l'étude du détail la confirme, en donnera une idée certainement plus claire et plus naturelle. Avant de devenir sous la main des derniers romanciers un livre de divination et de bonne aventure, c'était un recueil de réflexions philosophiques, une sorte de manuel de philosophie chinoise, où chaque *koua* n'est que le signe d'une idée générale; à ces réflexions se rattachent une série d'applications lexicographiques, des exemples d'explications du sens des mots, des commentaires de toutes sortes, qui font du *Yih king* une encyclopédie, où la recherche d'un sens continu est sans objet[2].

M. de Harlez aborde également la philosophie de Lao-tse, en qui il retrouve un précurseur de Schel-

[1] Le *Yi-King*, Ire partie (*Annales du Musée Guimet*, VIII, in-4°, 490 pages; Paris, Leroux, 1885). — *Le texte original du Yih king* (*Journal asiat.*, 1887, I, p. 424-556).

[2] C. de Harlez, *Le livre des principes essentiels du Tchou-Tse*, résumé des principes de Tchou-hi, philosophe classique du XIIe siècle, composé en 1602, avec des extraits de l'original (*Journal asiat.*, 1887, I, p. 39-71; *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1888, XX, p. 219-271).

ling[1], et il nous fait suivre un des premiers développements du système, en traduisant un opuscule de Ko-Hiuen, philosophe du IIIe siècle, qui introduit dans le Taoïsme la notion des deux principes[2]. Il entreprend la publication du fameux dictionnaire bouddhique, sanscrit, tibétain, mandchou, mogol et chinois, utilisé jadis par Rémusat et qui réunit toutes les notions essentielles du Bouddhisme sous les cinq formes qu'elles ont prises dans cinq de ses branches du Nord[3]. Citons ici encore, bien que ce ne soit pas un travail original, la traduction du grand ouvrage hollandais de M. de Groot sur les fêtes annuelles célébrées à Amoy, qui donne une peinture du culte populaire[4]. L'histoire de Kouan-ti, le dieu de la guerre, par M. Imbault-Huart, est un exemple frappant des procédés evhéméristes de la religion chinoise. Kouan-ti est un dieu très jeune, il date de la fin du XVIe siècle. A la fin de la période des Ming (1368-1644), peut-être à l'approche de l'invasion mandchoue, on sentit le besoin d'un Mars chinois. On choisit un héros de l'époque troublée

[1] *Lao-tze, le premier philosophe chinois* (Extrait des *Mémoires de l'Académie de Belgique*, vol. XXXVI; Bruxelles, 1885, 32 p. in-8°). — Léon de Rosny : *La philosophie du Tao-teh-King* (*Mém. de la Soc. des études japonaises*, 1887, p. 1-24.)

[2] *Le livre du principe lumineux et du principe passif* (*Ib.*, XXXVII; Bruxelles, 1885, 12 p. in-8°). — *Chrestomathie religieuse* (Extraits des livres canoniques de la Chine, publiés par la Société des études japonaises; *Mémoires*, 1886, p. 153-202.)

[3] *The Babylonian and Oriental Record*, II, p. 7-13, 49-55.

[4] *Annales du Musée Guimet*, XI, p. xxv-393; XII, p. 403-832, in-4°.

des Trois Empires au IIIe siècle, Kouan-ye, qui, entré plus tard dans la légende, était devenu le centre de tout un cycle de romans; les Tartares acceptèrent le dieu nouveau et dans la dernière guerre, des millions de bâtonnets d'encens ont brûlé au pied de ses autels et de son image en bois écarlate, aux yeux de dragon, aux larges vêtements antiques, brodés d'or [1]. M. Devéria a traduit le cérémonial suivi à l'occasion du mariage de l'avant-dernier empereur en 1872, cérémonie presque lugubre, où tous les gestes et toutes les démarches des divers acteurs sont réglés par le ministère des rites avec une précision automatique [2].

Les trois nouvelles chinoises traduites par M. d'Hervey de Saint-Denys donnent une idée du chaos religieux où est plongée, sans en être troublée, l'intelligence d'un Chinois, qui combine sans peine le déisme sans dogme de Confucius avec la magie du Taoïsme et la morale bouddhique basée sur la métempsychose [3]. M. Imbault-Huart nous fait connaître, par un choix intéressant, la poésie chinoise des cinq derniers siècles; son recueil est un complément utile à la poésie des Tang, dont toute la poésie postérieure a été le reflet, jusqu'à l'élégie patriotique écrite hier

[1] *Revue de l'hist. des religions*, 1889, XIII, p. 129-168.

[2] *Un mariage impérial chinois*, 182 pages in-18; Paris, Leroux, 1887.

[3] Paris, Leroux, 1885, XVII-229 pages in-18. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1885, p. 189-191. — *Un serviteur méritant*, récit tiré de la même collection (*Mémoires*, 1887, p. 65-88, 154-175).

par le lettré Sseu-mâ Tsin-t'ang, pour déplorer la conquête de l'Annam par les barbares d'Occident[1].

La langue courante et populaire, pour laquelle les livres d'étude sont si rares, parce que le Chinois la parle, mais ne l'écrit pas, trouvera son répertoire dans le *Dictionnaire français-chinois* du P. Couvreur, qui forme un véritable *thesaurus* du mandarin parlé de Péking[2]. M. Imbault-Huart commence la publication d'un cours graduel de chinois parlé, dont le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'ici, renferme de nombreuses historiettes écrites dans le dialecte de Péking et destinées à expliquer aux étudiants le mécanisme de la langue chinoise[3].

[1] *La poésie chinoise du XIVe au XIXe siècle;* Paris, Leroux, XXXIII-93 pages in-18. — *Un poète chinois au XVIIIe siècle*, Shanghaï, 1886. — C. de Harlez, *Quelques traits de l'art médical chez les Chinois*, 1886, Gand (Extrait des *Archives de biologie*, p. 411-431). — *L'infanticide en Chine* (*Muséon*, 1885, IV, p. 273-280, 428-436). — Maurice Jametel, *Documents à l'usage des élèves de l'École des langues orientales, recueillis, traduits et annotés* (documents commerciaux et diplomatiques; Paris, Leroux, 28 pages in-8°).

[2] Imprimé à Ho-kien-fou par l'imprimerie de la mission catholique. 1 vol. gr. in-8° de 1,032 pages. Couronné par l'Académie des inscriptions, 1886, p. 169-170. Du même, *Guide de la conversation français-anglais-chinois avec la prononciation figurée en lettres latines*, 1886. — H. Cordier, *La grammaire chinoise du P. Francisco Varo;* Paris, Maisonneuve, 1887, 11 pages in-12. — *Notes pour servir à l'histoire des études chinoises en Europe jusqu'à Fourmont* (*Nouveaux mélanges de l'École des langues orientales*; p. 357-429). — G. Birdwood, *Manuscrits relatifs à la Chine, notes bibliographiques*, dans la *Revue de l'Extrême Orient*, 1885, vol. III, p. 571-642. — Le R. P. Brucker, S. J., *La Chine et l'Extrême Orient, d'après les travaux historiques du P. Gaubil* (*Revue des questions historiques*, 1885, I p. 485-539).

[3] *Cours éclectique graduel et pratique de langue chinoise parlée:*

Le cours complet de langue chinoise de M. des Bernières se rapporte à la langue mandarine; mais l'auteur a intercalé dans ses dialogues une foule de renseignements précieux sur le gouvernement et les mœurs de la Chine [1]. M. Jametel nous introduit dans la langue moins orthodoxe de l'argot pékinois [2].

Le livre des Montagnes et des Eaux, traduit par M. de Rosny [3], est le dictionnaire géographique le plus ancien du monde, s'il remonte réellement, comme le veut M. Wylie, au moins aussi haut que la dynastie des Tcheou, qui commence en l'an 1134 avant notre ère. L'auteur décrit moins les montagnes et les eaux que la faune fantastique qu'il y loge et son livre sera aussi utile et plus utile peut-être au folklore qu'à la géographie.

L'histoire est représentée surtout par les travaux de l'infatigable M. de Harlez sur les dynasties chinoises d'origine tartare. Du xe au xive siècle, entre la dynastie chinoise des Soung et la dynastie chinoise des Ming, la Chine est envahie et dominée par

Pékin, 1887, vol. I, in-4°. L'ouvrage complet formera quatre volumes.

[1] *Cours complet de langue chinoise en français et en anglais;* Péking, imprimerie du Peï-tang, 1886, gr. in-4°. Je dois les renseignements contenus dans ce paragraphe à l'obligeance de M. Jametel.

[2] *L'argot pékinois*, tel qu'on le trouve dans le *Kin-ping-mei;* Paris, Maisonneuve, 1888, 18 pages in-12.

[3] *Mémoires de la Société des études japonaises*, 1885, p. 81-114; 1886, p. 23-48, 232-259; 1887, p. 238-249. — *Le pays des amazones*, (textes relatifs au *Niu-Koueh* ou pays des femmes; *Ibid.*, p. 234-245).

trois peuplades tartares, les Khitans, les Niu-tchis et les Mogols. Les Mandchous, qui renversèrent les Mings au XVII[e] siècle et qui règnent encore, ont écrit l'histoire officielle de leurs trois précurseurs tartares : l'histoire des Khitans et des Mogols a déjà été publiée, M. de Harlez nous fait connaître à présent celle des Niu-tchis, ou, pour employer l'expression consacrée, de l'Empire de Kin ou Empire d'Or[1]. Les Mandchous sont-ils, comme on le croit et comme ils le croient eux-mêmes, descendants des Niu-tchis et de la dynastie de Kin? En comparant les cent huit mots niu-tchis que l'on possède en transcription chinoise dans l'histoire de l'Empire de Kin, avec les mots mandchous correspondants, M. de Harlez arrive à la conclusion que les Niu-tchis et les Mandchous parlaient deux langues différentes et que les Mandchous ne sont pas des Niu-tchis sous un autre nom. M. de Harlez croit qu'ils appartiennent à la même famille, mais ne sont pas leurs descendants linéaires. Il a d'ailleurs existé toute une littérature niu-tchie et sinico-niu-tchie qui ne semble pas perdue sans retour et dont la découverte résoudrait la question[2]. On sait combien

[1] *Histoire de l'Empire de Kin ou Empire d'Or* (Aisin Gurun-i suduri bithe); Louvain, Peeters, 1887, XVI-288 pages in-8°. — *Constitution de l'Empire de Kin* (*Journal asiat.*, 1886, I, p. 469-476). — *Les derniers jours de l'Empire d'Or* (*Muséon*, 1886, V, p. 636-651). — *Scènes de la vie tartare au moyen âge* (*Muséon*, 1886, V, p. 506-514).

[2] *Niu-tchis et Mandchous*, rapports d'origine et de langage (*Journ. asiat.*, 1888, I, p. 220-249).

tous ces envahisseurs du dehors ont fortement subi l'empreinte de la civilisation chinoise. Ils apportaient pourtant avec eux, outre une langue à eux, une religion nationale. M. de Harlez étudie cette religion d'après les textes indigènes, en particulier d'après le rituel tartare de l'empereur Kien-long, dont il donne la traduction. Il y joint tout ce que fournissent les *Miroirs*, ces encyclopédies de l'Extrême Orient qui donnent, avec le trésor de la langue, les souvenirs, les usages, les croyances de la nation qui la parle[1].

M. de Harlez a analysé le recueil des décrets militaires de l'empereur Yong-C'eng, fils de Kang-hi (1723-1736), un des souverains de la dynastie mandchoue qui a laissé le plus de traces de son action administrative. Ces décrets sont adressés aux huit bannières, c'est-à-dire aux huit corps de l'armée mandchoue-mogole qui faisait et fait encore la force de la dynastie étrangère qui règne en Chine[2].

Les périodes anciennes ne sont représentées que par l'histoire des vengeances de l'impératrice Lu-'heou, une Frédégonde de la dynastie des Han, au IIe siècle avant notre ère[3].

Une inscription inédite, érigée en 1752, rétablie en 1795 et traduite par M. Jametel, nous montre

[1] *La religion nationale des Tartares orientaux;* Bruxelles, Hayez, 1887, 212 p. in-8°. — *Notes de biographie tartare-mandchoue* (*Mém. de la Soc. des études japonaises*, 1886, p. 132, 208; 1887, p. 54, 126).

[2] *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, 1887, p. 311-318.

[3] Imbault-Huart, *Une rivalité au palais au temps de la dynastie des Han* (*Revue de l'Extrême Orient*, III, p. 511-523).

deux Décius chinois au Tibet étouffant au prix de leur vie une insurrection[1]. M. Imbault-Huart a résumé l'histoire des relations de la Chine avec le Népal, d'après les rapports adressés à la cour de Chine par le commissaire impérial qui, depuis 1750, représente la cour de Pékin au Tibet[2]. M. l'abbé Larrieu, plus hardi que les conquérants tartares, a entrepris de détruire la muraille de Chine; aux voyageurs à dire avec quel succès[3] : selon l'abbé Larrieu, la muraille de Chine est une légende sans réalité et dont il ne restera qu'une métaphore fausse. Terminons par la description anonyme de la Corée, traduite du chinois par le regretté M. Scherzer, qui contient, outre une histoire sommaire et une description géographique et administrative de ce pays encore si peu connu, une description des prin-

[1] Extrait de la *Revue d'hist. diplomatique*, 1887; Paris, Leroux, 7 p. in-8°. Deux ambassadeurs chinois tuent par ruse les deux chefs d'une rébellion tibétaine et sont massacrés sur place par les soldats. L'empereur Kien-long les ennoblit et leur érige un temple. — Romanet du Caillaud, *Les relations diplomatiques du Saint-Siège avec l'Empire chinois au temps de la première dynastie tartare, 1269-1342* (*L'Univers*, 18 sept. 1886).

[2] *Revue de l'Extrême Orient*, III, p. 1-23.

[3] *Revue de l'Extrême Orient*, III, p. 347-363. Selon l'abbé Larrieu, non seulement la grande muraille décrite par Martini n'existe pas, mais elle n'a jamais existé : un empereur chinois (lequel?) a conçu l'idée d'une grande muraille, partant de Léao-tong et aboutissant à l'occident du Kansou; cette idée n'a eu qu'un commencement d'exécution : de là les tours basses et carrées, en terre, que l'on trouve sur toute la ligne supposée de la grande muraille, mais situées à une grande distance les unes des autres et qui n'ont jamais été reliées entre elles par aucune espèce de mur.

cipaux monuments et des curiosités de la capitale, et des renseignements nombreux sur les légendes locales et le folklore[1].

Le grand problème de la philologie annamite est la détermination du rapport exact de l'annamite pur avec le chinois. Pour la solution du problème, il faut éliminer d'abord tout l'élément sinico-annamite, c'est-à-dire tous les mots chinois qui sont entrés dans la langue et y sont restés, soit sous une forme aisément reconnaissable, soit avec des modifications amenées par l'usure du temps et qui rendent l'origine chinoise méconnaissable à première vue. M. Landes, directeur du Collège des stagiaires de Saïgon, pour fournir les éléments de la solution, a fait rédiger par un lettré annamite, M. Phan-duc-hoa, un Index des caractères chinois contenus dans le *Dictionnaire chinois-anglais* de Williams, avec la prononciation en chinois mandarin, en dialecte de Canton et dans le mandarin annamite[2]. C'est, on le sait, du dialecte de Canton que dérive le sinico-annamite. Ce dictionnaire sera un instrument précieux pour faire le départ du sinico-annamite et

[1] *Tsao-sien-tché*, Mémoire sur la Corée (*Journal asiat.*, 1885, II p. 166-242; 1886, I, p. 223-376). — Millioud, *La Corée et ses religions* (*Mémoires*, 1887, p. 127-153). — Léon de Rosny, *Les peuples orientaux connus des anciens Chinois;* Paris, Leroux, XII-287 pages in-18. — H. Cordier, *Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de l'Extrême Orient*, correspondance générale (*Revue de l'Ext. Orient*, 1885, III, p. 23-80, 215-280, 643-658).

[2] Saïgon, Collège des interprètes, 1886, 449-193 pages in 4°.

de l'annamite pur[1]. Sur la question purement pratique, mais si importante pour l'avenir de nos colonies indo-chinoises, de l'attitude que l'administration doit observer à l'égard des deux langues, M. Landes présente des vues de réforme inspirées d'un esprit sage et pratique. Il croit nécessaire de substituer l'annamite au chinois comme langue administrative et à longue échéance comme langue littéraire; mais le chinois fournira toujours nécessairement l'élément abstrait que la langue populaire ne possède pas, comme le latin l'a fourni à nos idiomes romans : il restera dans l'enseignement supérieur, mais n'a que faire dans l'enseignement primaire. L'alphabet romain de transcription, créé par des missionnaires portugais, devra être mis en accord avec la prononciation française, pour que l'Annamite qui apprend le français n'ait pas à désapprendre l'alphabet romain qu'il connaît déjà.

Les *Contes et légendes annamites*, recueillis de source orale et traduits par M. Landes, ont un intérêt qui dépasse celui du folklore. Les contes populaires sont partout les mêmes; ce qui est spécial au folklore annamite, c'est son caractère essentiellement local : chaque rocher, chaque pagode, a sa légende. M. Landes croit que toute cette littérature indo-chinoise est venue du dehors; mais sa localisation stricte la rend précieuse pour l'histoire de l'Annam

[1] Landes, *Notes sur le Quoc-ngu* (*Bull. de la Soc. des études indo-chinoises de Saïgon*, 1886, 22 pages in-8°).

et de ses mœurs[1]. M. Abel des Michels a traduit huit contes populaires, tirés d'un recueil publié à Saïgon[2]. Il a aussi achevé son édition du poème populaire, le *Kim Vân Kiêù Tân truyên*[3], et montre comment l'on peut trouver parfois dans la littérature annamite la trace et l'explication de certaines coutumes qui, importées de Chine, se sont perdues dans le pays d'origine : la Chine elle-même peut oublier et l'Annam a parfois plus de mémoire[4]. M. d'Hervey de Saint-Denys a rétabli le sens primitif du terme d'Annam, abusivement étendu à tout le territoire oriental de la presqu'île et qui appartient proprement au Tonkin[5].

Quelle était la frontière exacte de la Chine et de l'Annam? C'est une question qui a pris pour nous un intérêt pratique et dont la diplomatie chinoise a essayé d'ajourner indéfiniment la solution en contestant que pareille frontière ait jamais existé. M. Devéria définit cette frontière en remontant à un document authentique, la carte dressée par les missionnaires jésuites de 1708 à 1718 par ordre de

[1] Saïgon, imprimerie coloniale, 1886, VIII-392 pages in-8°.

[2] *Nouveaux mémoires orientaux* publiés par l'École des langues orientales, p. 345-395.

[3] Vol. II, 1re partie, transcription, traduction et notes; Leroux, 1885, in-8°.

[4] Explication d'un vers du roman des *Deux cousines* (*Nouveaux mélanges, loco cit.*).

[5] *L'Annam, le Tong-king et la Cochinchine au point de vue historique et philologique* (*Comptes rendus de l'Académie des inscrip.*, 1885, p. 360-367). — *Voyage de Pierre Poivre en Cochinchine* (*Revue de l'Extrême Orient*, III, p. 81-121, 364-310).

l'empereur et qui est la source de toute la cartographie chinoise depuis Danville jusqu'à nos jours. Il commente et complète les indications de cette carte avec des notes empruntées au texte officiel de deux ouvrages géographiques qui jouissent de la plus haute autorité dans l'administration chinoise, la *Grande Géographie impériale* et la *Grande Encyclopédie administrative*[1].

M. de Rosny continue la publication et la traduction du *Kami-yo na maki* ou Histoire des dynasties divines du Japon, qui est une recension revue et accommodée au goût chinois du livre sacré le plus ancien, le *Ko-zi-ki*[2]. Dans l'introduction, il donne des indications étendues sur la littérature japonaise relative au livre sacré, sur les particularités de l'ancienne langue et sur les diverses espèces et les complications de l'écriture japonaise[3]. M. Massa Akira Tomii a donné un court aperçu du Shintoïsme, de sa mythologie et de sa morale[4]. M. Matu-nami Masa-nobu a commencé la traduction avec texte, transcription et commentaire de la « Collection des Dix mille feuilles » (*Man-yô-siû*), anthologie classique de la vieille poésie japonaise[5]. L'histoire de la

[1] *La frontière sino-annamite*, XVII-182 pages; Paris, Leroux, 1886.

[2] Paris, Leroux, 1887, CXIII-206-390 pages in-4°.

[3] Cf. *Nouveaux mélanges de l'École orientale*, p. 461-598.

[4] *Musée Guimet*, X, p. 307-320. — L. de Rosny, *Les dieux primordiaux du sintauïsme* (*Mém.*, 1886, p. 104-127).

[5] *Mémoires*, 1885, p. 1-16, 202-211. — L. de Rosny, *La poétesse Komati* (*Ibid.*, 1887, p. 51-54). — *Examen comparé de la grammaire turque et de la grammaire japonaise* (*Ibid.*, 1885, p. 192-201).

IMPRIMERIE NATIONALE.

Vengeance légale par M. Dautremer est un exemple frappant de la malléabilité du caractère japonais : nous voyons la vendetta, aussi ancienne que le Japon, devenue devoir légal en même temps que régularisée par décret de l'empereur Iye-Yasu au commencement du XVIIe siècle, abolie de la loi et des mœurs par un décret obéi du gouvernement le 7 février 1873 [1]. M. Darmesteter a résumé d'après M. Anderson [2] l'histoire de la peinture au Japon et de ses rapports avec la peinture chinoise dont elle dérive tout entière, et il a marqué les indications précieuses qu'elle peut fournir sur la peinture bouddhique de l'Inde, dont elle a reçu par la Chine et dont elle a conservé fidèlement jusqu'à nos jours, dans son art religieux, la tradition depuis longtemps éteinte dans le pays d'origine [3].

Tels sont, Messieurs, les principaux travaux, autant qu'ils sont venus à ma connaissance, qui se sont produits en France, dans le champ de nos études, durant les trois dernières années. Si nous es-

[1] *Mémoires*, 1886, p. 217-231; 1887, p. 89-102, 216-237. — *Nihon-gwai-si*, Histoire indépendante du Japon; trad. Ogura Yemon (suite; *Mémoires*, 1885, p. 21-34, 115-136; 1886, p. 48-60). — Metchnikoff, *Une dynastie archaïque au Japon* (*Ibid.*, p. 5-22). — Bons d'Anty, *Les Aïnos* (*Ibid.*, 1885, p. 35-46). — Pitrou, *Les bannières et étendards de l'Extrême Orient* (en particulier du Japon; *ibid.*, 1885, p. 47-54).

[2] *The Pictorial Arts of Japan*, London, 1886, in-4°.

[3] *Revue crit.*, 1887, II, p. 449-456. — Pierre Bons d'Anty, *Les grands voyageurs du Japon, Engelbert Kaempfer* (*Revue de l'Extrême Orient*, III, p. 144-156).

sayons à présent de nous rendre compte du mouvement et des tendances des diverses branches de l'orientalisme, nous voyons que dans toutes l'analyse est à l'ordre du jour plus que la synthèse. Les grands travaux de synthèse ne paraissent qu'à l'origine de la science ou au terme, avant qu'elle soit ou quand elle achève un cycle : ils organisent la science qui commence et résument une science achevée. Mais si nulle part nous ne rencontrons de ces vastes combinaisons, telles qu'en osaient il y a un demi-siècle Lassen ou Movers, pourtant et malgré l'extension presque indéfinie de la recherche, amenée par la découverte ininterrompue de matériaux nouveaux et l'ouverture de nouveaux champs d'exploitation, nous voyons chaque jour les études de détail se rejoindre, le problème nouveau apporter la solution du problème ancien, et de vastes tranches d'histoire continue se détacher d'elles-mêmes sur l'arrière-plan vague et illimité. La synthèse définitive se fait ainsi presque spontanément, par une sorte de marqueterie scientifique où chaque pièce vient se placer d'elle-même près de la pièce qui lui répond et déterminer tel trait du dessin général d'une façon sûre et qui souvent diffère étrangement de ce qu'attendaient nos conceptions *a priori*. C'est surtout dans les deux domaines arien et sémitique que se produisent ces rencontres de lignes : ce sont aussi les deux domaines dont l'exploitation est le plus ancienne et a occupé le plus d'intelligences : ici, comme partout, nous héritons des efforts accumulés

et nous récoltons ce que les générations antérieures ont semé.

Un autre trait qui se dégage de ces travaux, c'est que l'isolement des diverses branches historiques tend de plus en plus à cesser. Ce n'est pas de nos jours seulement que les races et les civilisations diverses se sont rencontrées ou heurtées, et dans les périodes dites primitives, et qui ne sont en fait que des périodes plus éloignées de nous, l'humanité historique a mêlé et combiné ses éléments autant qu'elle le fait à présent. De là vient que dans chaque branche, la science, à mesure qu'elle avance, est forcée de sortir d'elle-même; on peut être sanscritiste, iranisant, sinologue et croire qu'il est de saine méthode de se confiner dans son domaine : pourtant le moment vient où le sanscritiste est forcé de regarder de l'autre côté de l'Indus, de s'adresser à la Perse, à la Syrie, à l'Asie tartare; où ni le zend ni le perse ne servent plus de grand'chose à l'iranisant qui ne peut plus attendre de lumière que de l'Assyrie, de la Chaldée ou de la Susiane; où l'Extrême Orient lui-même se tourne à l'ouest du côté de l'Inde. Certes, pour bien connaître les choses, il ne faut point regarder trop loin autour de soi et la science commencera toujours, sous peine de divagation et de mort, par l'étude directe et isolée; mais pour comprendre les choses qu'elle voit, il faudra toujours qu'elle regarde au delà ou du moins qu'elle sache qu'il y a un au delà. Cette situation n'est point sans danger : l'imagination n'est que trop portée aux gé-

néralisations vagues, aux comparaisons lointaines et irresponsables. Le remède consiste dans l'application pure et simple des vieilles lois de la méthode : ne marcher, dans quelque sens que ce soit, que sous l'impulsion des documents ou d'une induction directe, ne construire que des hypothèses simples et unes sur des faits certains, et enfin, et surtout, « ne rien accepter pour vrai qui ne paraisse évidemment être tel ».

LES FILS DE MISRAÏM,

PAR

M. DE ROCHEMONTEIX.

Le rédacteur élohiste du chapitre x de la Genèse donne à *Misraïm*, fils de Cham, une descendance nombreuse :

(13) וּמִצְרַיִם יָלַד אֶת־לוּדִים וְאֶת־עֲנָמִים וְאֶת־לְהָבִים וְאֶת
נַפְתֻּחִים׃ (14) וְאֶת־פַּתְרֻסִים וְאֶת־כַּסְלֻחִים אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים
וְאֶת־כַּפְתֹּרִים׃

La science a déjà interrogé les Égyptiens eux-mêmes sur cette filiation. Je m'enhardis ici à faire une nouvelle tentative pour obtenir d'eux une réponse à la question.

1. *Ludim.* L'illustre égyptologue E. de Rougé a reconnu[1] dans cette dénomination le mot *ret-u*, par lequel les Égyptiens se désignent eux-mêmes dans le tableau des quatre races qui habitent

[1] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on doit attribuer aux six premières dynasties de Manéthon*, p. 6.

les quatre parties de leur univers. Le mot signifie « le peuple » en général, les gens d'une famille. Par la prononciation, il se confond sensiblement avec les *rūḏ-u* « cultivateurs, serviteurs », et dérive peut-être du même radical « attacher ».

2. E. de Rougé a comparé les *ʿÂnâmim* aux *Anu*, qu'il suppose avoir habité la vallée du Nil dès une haute antiquité. L'existence d'un peuple de ce nom ayant formé un élément important de la population égyptienne n'est confirmée, je crois, par aucun texte. *On*, *An*, est une *pierre levée*. Plusieurs villes du Delta et de la haute Égypte ont été appelées *On* à cause de la pierre anciennement adorée dans leurs sanctuaires, et non à cause de la tribu qui les a fondées[1].

, , *am*, *amem*, *anemem*, « *personnage, notable, homme d'une classe supérieure* par opposition à *l'homme de condition servile* », correspond, pour ainsi dire, lettre pour lettre à *Anâm*. Les *amem* ont une place privilégiée dans les cérémonies religieuses. Ce sont eux qui font retentir le temple et les cours de leurs acclamations, comme les génies de l'horizon oriental au lever du soleil, lorsque le dieu entouré de ses prêtres sort de son sanctuaire sur sa barque sacrée. Sont-ils les *ʿÂnâmim* de la Genèse?

[1] *On* sert aussi à désigner les *vallées arides* qui donnent accès aux déserts montagneux de l'Est et de l'Ouest.

Si cette identification est exacte, les LUDIM et les ʿÂNÂMIM forment, comme naguère encore dans l'Égypte moderne, les *fellah'in* et les *zawat* (ذوات, de ذو « seigneur, propriétaire »), les deux grandes classes que reconnaît le fisc. Les *fellah'in* comptent seuls dans le contingent de la population rurale; ils doivent mettre en culture tout le sol, et satisfaire à toutes les obligations de la commune vis-à-vis du pouvoir[1]. Les *zawat*, au contraire, composés de fonctionnaires, de multezems, de faqhis, de membres du clergé, d'étrangers, sont exempts de la corvée, de la plupart des charges, et peuvent à leur gré régler directement leurs taxes avec la trésorerie centrale. Guerriers, prêtres, possesseurs du sol, employés royaux, les privilégiés de l'antiquité, ainsi que ceux de nos jours, n'avaient d'ailleurs pas nécessairement une origine ethnique différente des castes inférieures.

3, 4, 5. *LEHABIM*, *NAPHTUHIM*, *PATRUSIM*, introduisent un autre ordre d'idées. *NAPHTUHIM* et *PATRUSIM*, avec un changement d'accent amené par l'adjonction du suffixe *im*, sont les dénominations égyptiennes de la basse et de la haute Égypte, comme l'a reconnu E. de Rougé : *nō-Ptah* « le territoire de Ptah » et *Pa-tō-res* « le pays du Midi ». Mais je ne puis reconnaître avec l'illustre égyptologue et M. H.

[1] Dans les villes, les corporations d'artisans forment la classe taillable.

Brugsch, dans *Lehabim*, les ou Libyens des inscriptions. Ils ne sont point ici à leur place au milieu des Égyptiens proprement dits; mais surtout la présence du ה dans l'intérieur du mot hébreu oblige à chercher un autre rapprochement[1]. Or, le long de la bouche Pélusiaque et dans l'Ouadi Tumilat, l'Égypte a de tout temps accordé des terres à des tribus alliées, ou à des réfugiés soumis à un autre régime administratif que les Égyptiens de la vallée. Le *ro-abet* ou *ro-abi* « frontière orientale », comme on appela plus spécialement le nome *Arabia*, où fut la terre de Goshen, me paraît avoir été le type original du mot *Lehabim* qui désigne ainsi toutes les peuplades habitant immédiatement à l'est du Nil, et principalement celles dont la parenté avec les Sémites n'était pas acceptée. Les *Abbadeh* modernes sont peut-être des représentants de ces *Lehabim*.

En somme, les trois termes que nous venons d'examiner nous rappellent trois des grandes divisions politiques du pays des Pharaons, énumérées à partir de la Palestine : Gouvernement du Canal, Delta, Saïd, pour employer les termes de l'administration du khédive.

6, 7. *Casluhim* (*de qui sont sortis les Philistins*) et *caphtorim*. Il semble qu'on doive appliquer aux

[1] Les Libyens doivent être très probablement rangés parmi ces nations issues de *Phut* que le généalogiste hébreu a laissées dans l'ombre.

CAPHTORIM la glose qui suit CASLUHIM (cf. Amos, IX, 7 « et les Philistins de Caphtor »). Cependant je ferai remarquer que plusieurs passages des Livres saints distinguent deux éléments ethniques parmi les Philistins : *Cari* ou *Créti* et *Pleti* ou *Pelešti* qu'ils nomment l'un après l'autre. Les mots CASLUHIM et CAPHTORIM ne rappellent-ils pas cette double origine? CASLUHIM, qui est un ἅπαξ λεγόμενον, peut-être légèrement altéré, a motivé une explication nullement nécessaire pour CAPHTORIM encore parfaitement compris au temps d'Amos, qui appliquait le nom de Caphtor soit à l'île de Chypre, soit plutôt à l'île de Crète. Cette classification parmi les fils de Misraïm de tribus si différentes des Egyptiens par l'origine, par la langue et le type, nous reporte évidemment à l'époque où les Pharaons prirent à leur solde les débris des hordes venues de la mer en quête d'établissements, et leur donnèrent la garde des marches de l'Est jusqu'à Gaza. Les Casluhim et les Caphtorim, les Philistins et les Crétois ou Cariens furent les plus nombreux et leur nom prévalut.

En résumé, la liste des fils de Misraïm, telle que je l'interprète, répartit la population suivant les divisions principales que devaient reconnaître les bureaux du gouverneur de Péluse ou de San : notables, fellahs, Bédouins des nomes de l'Est et de la mer Rouge, Memphites, Saïdiens, mercenaires, à l'époque où, au moins dans cette région, les Pélasges

avaient supplanté les Mashuash pour la défense de la frontière, et allaient entrer en lutte avec les Hébreux. Sur le marché, l'étranger venu de Canaan voyait défiler les représentants de ces différentes classes.

NÉCROLOGIE.

ABEL BERGAIGNE.

Les lecteurs du *Journal asiatique* connaissent déjà le cruel événement qui a privé la *Société* d'un de ses membres les plus éminents, le *Journal* d'un de ses collaborateurs les plus actifs, M. Abel Bergaigne. Nous comptons publier prochainement un article qu'il venait d'achever au moment de partir pour le voyage qui lui a été fatal.

Pour aujourd'hui, nous croyons bien faire en reproduisant un passage du discours prononcé sur sa tombe par M. Michel Bréal.

Les recherches védiques, dont Eugène Burnouf avait pressenti et proclamé l'importance, mais dont il avait seulement pu entrevoir les premiers commencements, s'étaient, durant les vingt dernières années, développées avec un rare éclat en Allemagne et en Angleterre. Des indianistes de premier ordre y avaient appliqué leurs facultés. Mais ces recherches, qui rendirent célèbres les noms de Roth, de Benfey, de Weber, de Max Muller, s'engageaient peu à peu dans une voie où l'imagination avait autant de part que la vérité. Soit par un tour spécial de leur esprit, soit par un désir inconscient d'ajouter à l'intérêt du sujet, ces savants s'étaient

attachés à un seul côté des hymnes védiques, qui leur permettait d'y voir comme les premières effusions de la poésie lyrique et les premiers essais de la réflexion humaine. De belles pages ont été écrites en Angleterre et en Allemagne sur cette donnée. Mais en se laissant aller à ce système on avait fini par perdre de vue la réalité. Dès ses premiers essais, Bergaigne réagit contre cette sorte de parti pris : avec autant de modération que de sagacité, il montre que les Védas contiennent, non pas les premiers tâtonnements de la raison humaine, mais les idées souvent bizarres et paradoxales d'une cosmogonie déjà fort raffinée et mise au service du rituel. Il développa cette vue dans son ouvrage sur la Religion védique. Au premier moment, une conception si différente du thème généralement admis fut accueillie avec surprise et presque avec scandale. Mais les preuves se succédèrent de plus en plus nombreuses et convaincantes. Aujourd'hui il n'y a plus que les indianistes dont les yeux ont été prévenus d'ancienne date qui se refusent à la lumière de l'évidence. Un changement de direction s'est fait dans les études védiques. La révolution ainsi opérée peut être citée comme une des plus belles applications de la *critique*, au sens que, depuis Frédéric-Auguste Wolf et David Strauss, le mot a pris en histoire et en philologie.

. . . Mais tous les travaux qu'entreprenait Bergaigne n'étaient qu'une préparation et qu'un préam-

bule au livre qu'il considérait comme devant être l'œuvre capitale de sa vie : une traduction du Rig-Véda. Il en avait longuement préparé les matériaux, ayant dépouillé à plusieurs reprises, et d'un bout à l'autre, tout le vocabulaire védique. Nul doute que cette traduction n'eût été un monument dont la science française se fût enorgueillie à juste titre. Ce devait être l'occupation des dix prochaines années. Bergaigne était arrivé à la pleine maturité de son esprit : il était parvenu à ces frontières de la science où chaque pas en avant représente une découverte. L'ardeur au travail, loin de se ralentir, avait augmenté : il s'était retiré à l'une des extrémités de Paris pour échapper aux distractions, ne donnant pas moins de quatorze heures par jour à l'étude. Un tour d'esprit vraiment original lui faisait apercevoir ce qui restait caché à d'autres. Que ne pouvait-on attendre de lui? L'accident où il a trouvé la mort nous a privés d'une œuvre dont il parlait déjà comme arrêtée en ses contours généraux dans sa tête.....

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1888.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

NÂṬAPUTTA ET LES NIGAṆṬHAS,

PAR

M. Léon FEER.

Les Nigaṇṭhas inspiraient aux Bouddhistes une aversion particulière, motivée, dit-on, par le principe qu'ils avaient adopté de se contenter pour tout vêtement de l'air ambiant, en d'autres termes, d'aller nus. Cet outrage public à la pudeur offensait les Bouddhistes avec juste raison. Mais les loques ramassées dans les cimetières et autres lieux dont se couvraient les Bouddhistes en vertu de leur institution première (ils se sont amendés depuis, c'est-à-dire qu'ils ont dégénéré) n'étaient-elles pas de nature à offenser ceux qui, sans approuver et même en condamnant le luxe du vêtement, réclament au moins la propreté? Entre la simplicité nigaṇṭha qui supprimait le vêtement et la simplicité bouddhique qui en admettait, en exigeait presque la saleté et la laideur,

on peut fort bien ne voir qu'une différence de degré, une simple nuance, comme celles que nous avons déjà signalées; et il y a grande apparence que l'aversion des Bouddhistes pour les Niganṭhas est une justification de plus de l'adage connu : *Odia proximorum acerrima.*

Je voudrais, à propos de l'Upâli-suttam et de son Commentaire, le Papañca-sûdanî, rassembler les principales données que nous avons sur les Niganṭhas et leur chef Nâṭaputta, en ajoutant aux renseignements fournis par les textes qui font l'objet de notre étude quelques indications puisées à d'autres sources. Je dois avouer ici que, au moment où j'ai publié la traduction de l'Upâli-suttam, j'ignorais ou j'avais oublié que Sp. Hardy en avait donné, d'après le recueil singhalais Âmâwatura (ou Âtmâvatara), une analyse très complète qui englobe le texte et le commentaire[1]. Je ne pense pas que l'existence de cette analyse ait dû être une raison de ne pas donner la traduction du texte pâli; mais si j'eusse été mieux avisé, j'eusse rappelé et utilisé le travail de Hardy. J'y recourrai au besoin dans le cours du présent article, que je commence par l'étude de la personne de Nâṭaputta.

1. LA PERSONNE DE NÂṬAPUTTA.

Son nom. Ce personnage est constamment appelé Niganṭha-Nâṭaputto. Sp. Hardy, dans la portion de

[1] *A manual of Budhism*, p. 266-271.

son livre citée plus haut, l'appelle Niganthanâtha et ailleurs Nighanta (p. 225), Nigantanâtaputta (p. 292). Nigaṇṭha n'est qu'un qualificatif, Nâṭaputta étant le grand Nigaṇṭha comme Gotama est le grand Çramaṇa. Nous analyserons plus tard ce qualificatif; occupons-nous maintenant du nom propre Nâṭaputta.

Ce n'est pas le véritable nom, puisque Nâṭaputta signifie « fils de Nâṭa »; et le Commentaire Sumaṅgala-vilâsinî prend soin de décomposer Nâthaputta en Nâthassa-putta[1]. Nâṭaputta ne nous donne en réalité que le nom du père de notre héros, si même il nous le donne.

Ce nom, quel est-il? On l'écrit très diversement. Les textes sanscrits portent Jñâta ou Jñâti; ce que le tibétain rend très fidèlement par *gñen* (parent). L'équivalent pâli devrait être Ñâta ou Ñâti; mais, dans aucun manuscrit pâli, ce nom ne commence par *ñ*; dans tous, la lettre initiale est un *n*. Par contre, ces manuscrits sont en complet désaccord pour la consonne de la seconde syllabe qui est un *ṭ* dans les manuscrits birmans, un *th* et quelquefois un *t* dans les manuscrits singhalais. Nous avons donc trois leçons Nâṭa, Nâtha, Nâta[2]. La deuxième, qui signifie « protecteur », est la plus intelligible; aussi les éditeurs du Sumaṅgala-vilâsinî l'ont-ils adoptée. Mais elle m'inspire quelque défiance par sa clarté

[1] Voir l'édition publiée par la *Pâli text society*, p. 144, § 7.

[2] J'en noterai plus tard une quatrième (ou cinquième) qui n'est ni pâlie ni sanscrite (voir p. 248, au bas).

même; et comme, dans plus d'un cas, j'ai trouvé la leçon des manuscrits birmans préférable à celle des manuscrits singhalais, je serais disposé à me prononcer encore en leur faveur dans celui-ci, bien que je ne puisse expliquer avec certitude le mot Nâṭa. Il ne diffère que par la longueur de l'*a* du mot Naṭaputta qui signifie « fils de danseur », qualification donnée au Buddha dans une de ses existences antérieures (212e Jâtaka). Les termes Naṭaka et Nâṭaka sont donnés comme équivalents pour signifier « danseur ». Il n'y aurait rien d'impossible à ce que Nâṭaputto signifiât « fils de danseur ». Faudrait-il songer ici à une altération du nom peut-être volontaire et malveillante pour un adversaire? Je ne sais. Mais je préfère la forme Nâṭa à cause de son obscurité même. Je tiens surtout à constater les divergences des manuscrits sanscrits et pâlis et celle des manuscrits pâlis entre eux sur l'orthographe et, par suite, sur le sens du nom du père de notre héros.

Mais, quand bien même nous parviendrions à résoudre l'énigme de Nâṭaputta, nous n'aurions en définitive que le nom du père. Quel est donc le nom du fils? Nous serait-il fourni par le Sâmaññaphala-suttam? Dans ce sûtra, Ajâtaçatru, interpellant chacun des six docteurs, dit à Nâṭaputta : *bho Aggivessana*, comme il dit : bho Kassapa à Puraṇa-Kassapo, bho Gosala à Makkhali-Gosâlo, bho Ajita à Ajita-Kesakambalo, bho Kaccâyana à Pakudha-Kaccâyano, bho Sañjaya à Sañjaya-Belaṭṭhaputto.

Nous serions donc fondé à soutenir que le grand Nigaṇṭha s'appelait de son nom Aggivessana[1]. Son nom complet serait Nigaṇṭha-Nâṭaputto Aggivessano (Aggivessana fils de Nâṭa, le Nigaṇṭha). Mais Aggivessana est-il bien un nom d'individu? Ne pourrait-il pas être un nom patronymique comme Gotama, Baradhvaja, etc. Cette dernière hypothèse paraît être la vérité; nous verrons même que c'est par erreur que ce nom aurait été attribué à Nâṭaputta. Ce qui est prouvé c'est qu'il s'applique à des individus très divers. On peut voir, dans le premier volume du Majjhima-nikâya que la *Pâli text society* vient de publier avec le concours de M. Trenckner, ce nom donné (p. 228-251) à un docteur de Vaiçâlî appelé Saccaka, qui, d'après son surnom de Nigaṇṭhaputto, doit être un nigaṇṭha, et (p. 497-500) au *paribbâjaka* Dîghanâtha, qui, lui, n'est pas un nigaṇṭha. Ce nom se retrouve, sous sa forme sanscrite Agnivaiçyâna, dans le 99ᵉ récit de l'Avadâna-Çataka, qui a pour titre Dîrghanakha, et il est rendu en tibétain par *Me-i cha-lug-can-gyi bu*, « fils de celui qui est vêtu de feu ». Cette traduction littérale n'apprend pas grand'chose; mais il est établi, par ces exemples, que Aggivessana ne peut pas être le nom propre du personnage qui nous occupe.

Sa polémique. Nâṭaputta est généralement cité en même temps que les cinq autres chefs d'école ad-

[1] Burnouf écrit Aggivessayâna (*Lotus de la bonne loi*, p. 458).

versaires du Buddha. Était-il donc ligué avec eux? S'il le fut, cela ne put arriver que dans le temps où la supériorité bien établie du Buddha força ses adversaires à s'unir contre lui. Car un document que nous invoquerons plus tard, sans y insister parce qu'il n'est pas bouddhique, nous apprend que le grand Nigaṇṭha eut aussi maille à partir avec ses prétendus alliés ou collègues, qui n'étaient au fond que des rivaux.

Quant à sa lutte avec le Buddha, elle paraît avoir été plus décidée, plus vive, plus ardente que celle des cinq autres chefs d'école. Les Jâtakas nous fournissent sur ce point quelques lumières. Dans le 528e, Nâṭaputta figure avec quatre autres tîrthikas (Sañjaya seul est omis) comme ayant été, dans une existence antérieure, un « égaré » (*diṭṭhigatiko*) en lutte avec le « pèlerin de la grande bodhi » (*mahâbodhiparibbâjako*), le futur Buddha. Mais Nâṭaputta est cité en plus, et seul, dans deux autres Jâtakas, les 339 et 246.

Il y avait un pays appelé Bâveru, dont les habitants ne savaient pas ce que c'est qu'un oiseau. Un jour, des marchands, qui venaient trafiquer chez eux, apportèrent un corbeau. Grand étonnement des gens de Bâveru à la vue de cet être inconnu qu'ils obtiennent, non sans peine, des marchands, au prix de cent sols, mettent dans une cage d'or et choient de toutes les manières! Plus tard, les mêmes marchands reviennent avec un paon. L'admiration excitée par ce nouvel oiseau dépasse de beaucoup

celle que le corbeau avait fait naître. Les habitants de Bâveru réussissent à l'obtenir pour mille sols, et comblent d'honneurs et de soins le nouveau volatile, sans plus se soucier du corbeau complètement délaissé et réduit à se nourrir de ses excréments. Ce corbeau, c'était Nâṭaputta dans une existence antérieure, le paon était le futur Buddha. Tel est le Bâveru-jâtaka (339) raconté à propos de la facilité avec laquelle le Buddha, dès qu'il parut, éclipsa ses rivaux. On voit qu'il s'y fait la part assez belle, et que, si Nâṭaputta le Nighaṇṭha parlait mal du Çramaṇa-Gotama, le Çramaṇa-Gotama, de son côté, ne chantait pas les louanges de Nâṭaputta le Nigaṇṭha : il en fait un corbeau, se donnant lui-même comme un paon. C'était son droit.

Le Jâtaka 246 est plus caractéristique encore. Gotama, étant à Vaiçâlî, avait été invité à dîner par le Senâpati-Siṁha [1], et avait mangé de la viande; trait qui nous prouve, par parenthèse, que le Buddha savait se départir de sa règle. Si rigide qu'on soit, il est des circonstances où il faut céder, et Gotama était bien obligé de faire des concessions à ses amis puissants. Or, le fait parvint à la connaissance des Nigaṇṭhas qui ne manquèrent pas, eux et leur chef, de le publier, de faire savoir à tous que Gotama avait sciemment mangé de la viande. Les Bhixus s'en émurent; leur maître, pour les calmer, leur

[1] Le deuxième récit de l'Avadâna-Çataka nous montre le Buddha reçu dans la maison de ce même personnage; mais les circonstances sont tout autres (*Journ. asiat.*, août-sept. 1879, p. 159).

raconta une histoire d'autrefois. Un ascète mendiait dans Bénarès; un propriétaire le fit entrer chez lui, lui servit du poisson, et ne lui offrit du riz bouilli qu'après que le poisson eut été mangé. Le repas achevé, le propriétaire dit à l'ascète : « C'est pour vous que ce poisson a été tué et préparé : c'est vous qui l'avez mangé. C'est donc vous qui êtes coupable de ce meurtre, ce n'est pas moi. » — L'ascète répondit « que le sage ne saurait être coupable des fautes d'autrui, qu'il est innocent du meurtre d'un animal qu'on l'a forcé de manger ». Or, cet ascète était Gotama : le propriétaire était Nâṭaputta; quoi d'étonnant que ce Nâṭaputta, après avoir méchamment fait manger de la viande à Gotama, triomphe de lui quand d'autres lui en font manger?

Je ne toucherai pas les questions étrangères à mon sujet que cet épisode peut soulever, en particulier l'argument très contestable prêté à l'ascète. Je retiens seulement ce fait que Nâṭaputta, secondé par ses disciples, était aux aguets pour surprendre quelque manquement chez son rival et s'en faire une arme afin de le perdre de réputation. Il ne l'attaquait pas ouvertement et même n'argumentait pas directement contre lui, recourant à ses disciples pour soutenir une lutte dans laquelle il semble qu'il aurait dû payer de sa personne. Il y a plus, si nous en croyons le Papañca-sûdanî, Nâṭaputta n'aurait jamais *vu* Gotama[1]; car il ne l'avait pas vu (le Commentaire l'af-

[1] *Journ. asiat.*, avril-mai 1887, p. 324, note.

firme) avant l'épisode raconté dans l'Upâli-sutta, il ne le vit pas pendant cet épisode, et il mourut aussitôt après. Faut-il prendre le mot « voir » à la lettre, ou l'entendre dans le sens de « assister aux leçons »? Il est probable que cette dernière acception est la vraie; car l'autre semble inadmissible. Nâṭaputta et Gotama avaient dû se voir; je suis même disposé à croire qu'ils se sont vus de beaucoup plus près que les dénégations du Commentaire ne semblent donner lieu de le supposer. Mais il s'agit ici d'une hypothèse qui trouvera sa place plus loin.

Sa résidence. Où résidait le grand Nigaṇṭha? Allait-il, comme son rival, de lieu en lieu, ou avait-il une demeure fixe? Il se trouvait à Nâlandâ lors de l'épisode raconté dans l'Upâli-sutta; il tombe malade et on l'emporte à Pâvâ où il meurt. Est-ce donc Pâvâ qui était sa résidence? Mais pourquoi se trouvait-il à Nâlandâ? Était-il venu y chercher Gotama, ou est-ce Gotama qui était venu l'y chercher? Ou bien s'y était-il rendu pour réchauffer le zèle des amis qu'il avait dans cette ville ou dans les environs? Le Commentaire dit en effet qu'il en avait. Il est bien difficile de répondre avec certitude; mais le plus probable est que Nâṭaputta avait adopté, comme Gotama, ce système de vie errante, qui paraît avoir été dans les habitudes des docteurs indiens de ce temps-là et de leurs disciples.

Notons que Nâlandâ fut une des résidences favorites du Buddha et qu'il comptait aussi des amis à Pâvâ. Il y possédait un vihâra, et cette ville fut la der-

nière localité qu'il visita avant de se rendre à son lit de mort de Kuçanagara; c'est à Pâvâ qu'il fit son dernier repas, ce repas de viande de porc qui l'envoya dans le Nirvâna. Pâvâ a donc joué un rôle important dans la mort des deux rivaux; c'est à Pâvâ que Nâṭaputta mourut du mal contracté à Nâlandâ; c'est à Pâvâ que Gotama contracta le mal dont il mourut à Kuçanagara.

Sa mort. C'est le Commentaire de l'Upâli-sutta qui nous fait connaître la fin du grand Nigaṇṭha; il mourut à Pâvâ des suites d'un accès de colère causé par l'échec éprouvé à Nâlandâ lorsqu'un de ses principaux et de ses plus opulents disciples, Upâli, passa de son école à celle de son adversaire. Sa mort précéda celle du Buddha dont il était d'ailleurs l'aîné.

Son rôle. Nâṭaputta était le chef de l'école nigaṇṭha : cela ne fait pas de doute. La seule question que nous voulions élever à ce sujet est celle-ci : cette école existait-elle avant lui et était-il le successeur d'un maître qui l'avait précédé? Ou bien en était-il le fondateur, et cette école fut-elle son œuvre? Au premier abord, on est disposé à admettre la deuxième solution; mais nous verrons qu'il y a des réserves à faire : car la question se représentera.

Pour le moment, nous avons à étudier l'école nigaṇṭha, la façon dont elle était constituée, les principaux traits de son organisation.

2. L'ÉCOLE DE NIGAṆṬHA.

Signification du nom. Et d'abord, que signifie ce nom? Les textes sanscrits portent *nirgrantha* « sans nœud », ce que l'on interprète dans le sens de « sans vêtement, nu »; aussi la traduction tibétaine de ce mot est-elle *gcer-bu* « nu ». *Nirgrantha* devient en pâli *niggantha;* mais ce mot ne se rencontre jamais sous cette forme : le *g* n'est pas doublé en général, et surtout les dentales *nt* sont remplacées par les cérébrales *ṇṭ*[1]. Toutefois, ces différences orthographiques ne changent pas la valeur du terme qui, en pâli comme en sanscrit, signifie « sans nœud, non lié ». Mais de quel lien s'agit-il?

Dans sa traduction du Sâmañña-phala-suttam, Burnouf s'exprime ainsi : « Et parce qu'il est ainsi retenu, grand roi, il est nommé Nigaṇṭho, c'est-à-dire libre de toute chaîne, pour qui toute chaîne est détruite, qui a secoué toutes les chaînes[2]. » Les trois termes pâlis que rend la fin de cette phrase sont *gatatto, yatatto, ṭhitatto.* Le Commentaire[3] nous apprend qu'ils signifient : « dont la pensée a atteint le sommet (*koṭipattacitto*), dont la pensée est bien retenue (*saṁyatacitto*), dont la pensée est bien équilibrée (*suppatiṭṭhitacitto*) ». Burnouf s'est donc trompé dans son interprétation; il s'est trompé aussi, je crois,

[1] En revanche, le prâkrit des écrits jaïns ne connaît pas d'autre forme que *niggantha.*

[2] *Lotus de la bonne loi*, p. 458.

[3] Sumaṅgala-vilâsinî, p. 168.

en prenant ces trois termes pour des explicatifs du mot Nigaṇṭha. Double erreur bien excusable! Car le langage du Sâmañña-phala-s., incomplet et redondant à la fois, énigmatique surtout[1], est à peu près inintelligible sans le secours du Commentaire, que Burnouf n'avait pas à sa disposition. Mais s'il est difficile de dire avec Burnouf que le Nigaṇṭha est appelé « libre » *parce qu'*il est « retenu », il est vrai néanmoins de dire qu'il est à la fois délié et lié, — délié du mal et lié au bien ou par le bien. Nous parlerons plus tard des liens qui le retiennent, nous allons faire connaître dès à présent le « nœud » (gaṇṭhi-grantha) qu'il est parvenu à délier. Ce nœud est ce que les Bouddhistes appellent *kleça* (le mal moral). Le Sumaṅgala-vilâsinî nous le dit en ces termes :

Pour nous le kleça destructeur, le kleça qui fait obstacle n'existe pas; nous sommes affranchis du lien (*gaṇṭhi*) du kleça. C'est à cause du nom adopté en raison de cette définition que l'on dit Nigaṇṭho.

Sont-ce les Nigaṇṭhas eux-mêmes qui parlent ici, ou sont-ce les Bouddhistes qui les font parler? Quoi qu'il en soit, je ne pense pas que les Nigaṇṭhas pussent souhaiter une explication de leur nom plus favorable que celle que les Bouddhistes leurs ennemis nous donnent ici ou nous transmettent. Il me semble même que si ce nom n'avait pas été déjà pris, les Bouddhistes auraient parfaitement pu se

[1] « Not explicit and clear », dit très justement M. Jacobi (*Kalpasutra*, p. 6).

l'approprier. Je ne recherche pas si le mot Kleça entrait dans la nomenclature nigaṇṭha comme dans la nomenclature bouddhique, ou si les Bouddhistes traduisent dans leur commentaire une expression nigaṇṭha par une des leurs. Je note seulement que cette définition des Nigaṇṭhas, donnée ou transmise par leurs plus grands adversaires, établit entre les deux sectes rivales un rapprochement remarquable.

En résumé, le mot Nigaṇṭha signifie « sans nœud » et désigne, au sens moral, un sage qui s'est affranchi des entraves du mal (*kleça*), au sens physique, un homme qui ne s'embarrasse d'aucun vêtement. Dirons-nous que la première acception était celle des Nigaṇṭhas eux-mêmes, la seconde celle de leurs adversaires? Non; car ce sont les adversaires qui nous font connaître l'une et l'autre. Nous dirons que le mot Nigaṇṭha désignait, pour le vulgaire, un ascète qui allait nu, et, pour les savants, un sage qui se prétendait parfait.

Tenue des Nigaṇṭhas. Malgré les nombreux témoignages qui représentent les Nigaṇṭhas comme des ascètes absolument nus, on peut se demander si la nudité était pour eux une règle inflexible à laquelle nul ne pouvait se soustraire. Ce qui est certain c'est que leur tenue (au dire de leurs adversaires, il est vrai) n'était propre qu'à inspirer le dégoût. Sumagadhâ, fille d'Anâthapiṇḍada, transportée, par l'effet de son mariage, à Pundravarddhana, ne pouvait supporter la vue de « ces Nirgranthas avec leurs

(cheveux) sales (ou noirs?) en ailes de corbeau, leurs vêtements couverts de taches, leur corps exhalant une mauvaise odeur, nus, semblables à des Prêtas[1] ». L'expression *malapaṭalavastrâ*, que je traduis par « aux vêtements couverts de taches », est en contradiction avec *nagnâ* « nus ». Burnouf traduit : « n'ayant d'autres vêtements que les souillures dont ils étaient couverts[2] », en d'autres termes, vêtus de crasse et d'ordure. Cette version, qui fait disparaître la contradiction, est sans doute la meilleure. Ne peut-on pourtant pas admettre une certaine latitude en ce qui touche le vêtement dans l'école nigaṇṭha? L'essentiel aurait été d'éviter tout luxe; pour obéir à cette règle, les uns n'auraient porté que des vêtements sales, les autres n'en auraient pas porté du tout.

Je crois trouver la confirmation de ce que j'avance dans un épisode qui illustre le Commentaire des vers 316-317 du Dhammapada, et dont voici la traduction :

Un jour, les Bhixus, ayant vu des Nigaṇṭhas, discoururent à leur sujet : Très chers, les Nigaṇṭhas qui se couvrent au moins une partie du corps sont plus retenus que ceux qui vont complètement nus et sans vêtement; ceux-là, je crois, ont de la pudeur.

Les Nigaṇṭhas, l'ayant appris, dirent : Ce n'est pas par ce

[1] Te nirgranthâ : kâkapaxamalinâ malapaṭalavastrâ durgandhaçarîrâ nagnâ : pretasadṛçâ : || (Sumagadhâ-avadâna, fol. 2 v°, l. 3).

[2] *Intr. à l'hist. du Boudd. ind.*, p. 278 (réimpression). Sa traduction semble justifiée par le passage du Dhammapada cité plus loin.

motif que nous nous couvrons, nous qui (n)'ayons (pour vêtement que) la poussière, la crasse, etc.; mais les familles sont assujetties aux organes vitaux (aux préjugés?); aussi c'est de peur qu'elles ne fassent rien tomber dans nos vases à aumônes, c'est à cause de cela que nous nous couvrons[1].

Il y avait donc des Nigaṇṭhas qui repoussaient la nudité absolue et se vêtaient en partie. Les Bouddhistes prétendent et leur font dire que c'était par calcul, nullement par pudeur. Je n'approfondis ni ne discute les motifs; je m'en tiens au fait. La règle devait être de se vêtir le moins possible, avec le plus de simplicité possible. Les rigides ne mettaient aucun vêtement; les autres se couvraient une partie du corps de vêtements très peu luxueux assurément.

Composition de l'école nigaṇṭha. Les disciples de Nâṭaputta se divisaient en hommes et en femmes; il y avait les Nigaṇṭhas et les Nigaṇṭhîs, comme, dans l'école de Gotama, les Bhixus et les Bhixunîs.

[1] Le texte donné par M. Fausböll (p. 398, l. 9-16 de son Dhammapada) ne me paraît guère intelligible. Le ms. 118 (Camb.-Siam.) du fonds pâli de la Bibl. nat. est bien incorrect; mais je trouve qu'il offre en certains endroits de meilleures leçons que celui de M. Fausböll, dont je propose d'amender le texte de la manière suivante, en corrigeant l'un par l'autre le texte imprimé et le texte manuscrit:

Ekasmiṁ divase bhikkhû nigaṇṭhe disvâ kathaṁ samuṭṭhâpesuṁ ‖ *Âvuso sabbaso appaṭicchannehi acelakehi ime nigaṇṭhâ viratarâ ye ekaṁ passaṁ pi tâva paṭicchâdenti sahirikâ maññe ete ti* ‖ ‖

Taṁ sutvâ nigaṇṭhâ Na mayaṁ etena kâraṇena paṭicchâdema paṁsurajâdayo patikulâyeva jîvitindriyapatibandhâ evañca te no bhikkhâbhâjanesu mâ patiṁsûti iminâ kâraṇena paṭicchâdemâti ‖ ‖

Ces disciples de Nâṭaputta vivaient de mendicité, comme ceux de Gotama, et nous avons noté le nom de *piṇḍaka* donné à l'aumône qu'ils recevaient, tandis que celle des disciples de Gotama est appelée *piṇḍapâta*, différence légère dans la désinence d'un même terme. Dans le texte du Commentaire du Dhammapada cité plus haut, les Nigaṇṭhas disent *bhikkhâbhâjana* en parlant de leur vase à aumônes; on sait que celui des Bouddhistes est ordinairement appelé *patra*. Disons-nous que le vase à aumônes des Nigaṇṭhas porte le nom de *bhikkhâbhâjana?* Ce serait peut-être aller trop loin. Mais ce ne sont là que des minuties. Une question plus grave se présente à nous.

On sait que les disciples de Gotama formaient « quatre assemblées » ou « une assemblée quadruple » (*catuparisaṁ*), les Bhixus et les Bhixuṇîs d'une part, les Upâsakas et les Upasikas de l'autre. Il n'est pas dit positivement que la même division ait existé chez les Nigaṇṭhas; mais certains indices donnent lieu de le supposer.

Que voyons-nous, en effet, dans l'Upâli-suttam? D'abord un disciple de Nâṭaputta voué à des mortifications, l'ascète (*tapassî*) Dîgha, qui, au retour de son entretien avec Gotama, trouve son maître en présence d'une « grande assemblée de gens domiciliés » (*mahatiyâ gihiparisâya saddhiṁ*). Je ne sais si l'expression *gihiparisâ* se trouve dans les textes pâlis, appliquée à une réunion d'Upâsakas bouddhistes; mais je ne serais pas étonné qu'elle y fût, et si je ne savais

qu'elle désigne ici une assemblée niganṭha, je pourrais parfaitement croire qu'elle désigne une assemblée d'adhérents laïques du Buddha. Notons que, dans tout le sûtra, Upâli est qualifié « maître de maison » (*gahapati*[1]) et Dîgha « ascète » (*tapassî*). L'opposition de ces deux termes est frappante comme la diversité de classe des personnes que ces deux termes désignent. De plus, il est dit que Upâli habite une maison somptueuse, que les Niganṭhas et les Niganṭhîs venaient y demander l'aumône. Je me crois donc fondé à supposer qu'il y avait deux classes de Niganṭhas : les *Tapassî* (ascètes) et les *Gihî* (maîtres de maison), les premiers moines, les seconds adhérents laïques, correspondant respectivement aux *Çramanas* (ou *Bhixus*) et aux *Upasakas* du Buddha; et, puisqu'il y avait des Niganṭhîs ou disciples femelles, qu'elles devaient se diviser en deux classes : ascètes féminins et maîtresses (ou femmes de maîtres) de maison. Nâṭaputta aurait donc eu, comme Gotama, ses « quatre assemblées ».

Cette conclusion paraît être un motif de plus pour faire des réserves quant à la nudité de disciples de Nâṭaputta. Upâli et les autres maîtres de maison niganṭhas étaient-ils nus? Les Niganṭhîs des deux ordres étaient-elles nues? Si je comprends bien le Commentaire du Dhammapada, la nudité blessait

[1] Dans un passage du Commentaire qui sera cité plus loin, Upâli, disciple de Nâṭaputta, est même qualifié Upâsaka (voir ci-dessous, p. 244, au milieu).

quelques-unes des familles qui donnaient l'aumône aux mendiants nigaṇṭhas. Cette nudité ne semble donc pouvoir s'entendre que des ascètes, et encore des plus rigides d'entre eux.

Destinée de l'école nigaṇṭha. La mort de Nâṭaputta n'entraîna pas la ruine de son école; cette école lui survécut. Les Nigaṇṭhas subsistaient encore au temps d'Açoka, qui en parle dans ses édits[1]. Ils n'avaient pas disparu au milieu du VIIe siècle, c'est-à-dire près de mille ans après la mort de Nâṭaputta, lorsque Hiouen-Thsang en rencontrait dans diverses parties de l'Inde, notamment : dans le centre, à Bénarès, où, parmi les dix mille hérétiques qui fréquentaient les cent temples des dieux, on en voyait beaucoup qui allaient nus; à Pundra-varddhana, décrit dans le Sumagadha-avadaña comme un centre bouddhique, et où, du temps de Hiouen-Thsang, les sectaires nus étaient les plus nombreux parmi ceux qui fréquentaient les cent temples des dieux; dans l'Est, à Samataṭa, où le voyageur chinois fit la même remarque qu'à Pundra-varddhana; au Sud, dans le Kaliṅga, où deux cents temples des dieux étaient desservis ou visités par une multitude d'hérétiques dont la plupart étaient nus; dans le Dravida, où l'on en voyait beaucoup dans les quatre-vingts temples des dieux; à Cola, où ces temples se

[1] Le mot *Nigaṁthesu* se trouve à la ligne 5 du VIIIe édit, qui se lit autour du pilier de Delhi.

comptaient par dizaines et étaient fréquentés par un grand nombre de sectaires nus[1].

L'expression chinoise employée par Hiouen-Thsang pour désigner ces sectaires nus est *ni-kien*, abréviation de *ni-kien-t'o* qui reproduit le sanscrit *nirgrantha*, mais inapplicable à *nagna* « nu », dont la transcription régulière est *no-kien-na* (ou *no-kien*).

Après cette esquisse de la constitution et de l'histoire de l'école nigaṇṭha, nous allons essayer de rassembler le système doctrinal de Nâṭaputta et de son école.

3. DOCTRINE NIGAṆṬHA.

Les quatre abstentions. Dans le Sâmañña-phala-s., chacun des six tîrthikas, interrogé par Ajâtaçatru, donne un aperçu de son système qui peut se résumer en un mot. Puraṇa-Kassapo enseigne l'*akariyam*, Makkhali-Gosâlo le *saṁsârasuddhi*, Kesakambali le *uccheda*, Pakuddha-Kaccaño le *aññena-aññaṁ*, Saṁjaya le *vikkhepa*, Nâṭaputta le *catuyâma-samvaraṁ* « le frein des quatre abstentions réunies », selon Burnouf.

Qu'est-ce que ce quadruple frein? Nâṭaputta a l'air de l'expliquer par ces quatre qualificatifs : *sabbavâri-vârito-yutto-dhuto-phuṭṭho*. Ce que Burnouf traduit : « retenu par le lien qui enchaîne, enveloppé par tous les liens, enlacé par tous les liens, resserré par tous les liens ». Il est évident que ces expressions

[1] Stan. Julien, *Vie de Hiouen-Thsang*, p. 399, 430, 441, 443, 449, 454.

n'expliquent rien; elles ne servent qu'à renforcer le terme principal et sont purement redondantes. Après avoir lu et médité cet exposé, on ne sait rien, absolument rien sur les « quatre abstentions ».

Les expressions du Sâmañña-phala-s. sont précisément celles dont Gotama se sert pour son deuxième argument dans l'Upâli-suttam. Quoique j'eusse exécuté, il y a longtemps, une copie du Sâmañña-phala-s., je n'ai pas reconnu l'emprunt qui lui était fait ici, je n'ai pas recouru à la traduction de Burnouf, et, après avoir rendu *catuyâmasaṁvuto* par « enfermé des quatre côtés », j'ai traduit ainsi les quatre termes qui semblent l'expliquer : « enveloppé par l'eau de toutes parts, en contact avec l'eau sur tous les points, battu par l'eau de tous les côtés, touché par l'eau complètement[1] ». On ne croirait pas que cette traduction est celle du passage dont on vient de lire la traduction par Burnouf. Le dissentiment ne porte pourtant que sur le mot *vâri* qui a le sens de « eau » et que j'ai pris dans ce sens, pensant qu'il s'agissait d'un homme plongé dans l'eau et hors d'état de diriger sa marche. Burnouf a vu, avec raison, dans *vâri* un dérivé de *vṛ* « empêcher » et traduit en conséquence. Ce qui est singulier c'est que le Commentaire du Sâmañña-phala-s., tout en entendant *vâri* comme Burnouf, lui prête en même temps le sens de « eau » que j'avais adopté, ou fait intervenir l'eau dans son explication. J'en donnerai

[1] *Journ. asiat.*, mars-avril 1887, p. 328.

la raison tout à l'heure. Tout ce que j'ai à dire maintenant, c'est que le Sumaṅgala-vilâsinî mêle ou substitue maladroitement une explication qu'on ne lui demande pas à celle qu'on lui demande et qu'il ne donne pas. Pas plus que le texte, le Commentaire ne nous fait pas connaître les quatre abstentions (*catuyâmasamvaraṁ*) désignées comme le fondement ou le résumé du système de Nâṭaputta.

Ces quatre abstentions, sur lesquelles le Sumaṅgala-vilâsinî garde un silence inexplicable, le Papañca-sûdanî nous les fait connaître en ces termes :

1. Le (Nigaṇṭha) ne maltraite pas les êtres vivants, ne fait pas maltraiter les êtres vivants, n'approuve pas celui qui maltraite des êtres vivants (*violence et meurtre*).

2. Il ne prend pas ce qui n'est pas donné, ne fait pas prendre ce qui n'est pas donné, n'approuve pas celui qui prend ce qui n'est pas donné (*vol*).

3. Il ne dit pas de mensonges, ne fait pas dire des mensonges, n'approuve pas celui qui dit des mensonges (*mensonge*).

4. Il ne désire pas l'agrandissement[1] et n'approuve pas celui qui désire l'agrandissement (*ambition et désir de jouir*).

Telles sont les quatre prescriptions fondamentales de Nâṭaputta. Le deuxième argument de Gotama revient donc à ceci : Nâṭaputta a beau être ferme

[1] *Na bhâvitam âsiṁsati.* Le Commentaire, se commentant lui-même, ajoute que par *bhâvitam* il faut entendre «les cinq qualités du désir (*pañca-kâma-guṇa*)». Hardy, qui donne cette énumération (p. 269), dit : «Evil desire».

dans l'observation des quatre abstentions, dont la première est relative au meurtre des êtres animés, il ne peut faire un pas dans une direction quelconque sans écraser des animalcules; ce qui est une violation de cette première défense. Upâli est obligé d'en convenir, mais donne pour excuse que, l'acte n'étant pas intentionnel, il n'y a pas violation de la règle.

Mais pourquoi le Sumaṅgala-vilâsinî parle-t-il d'eau prohibée, à propos de ces quatre abstentions? Il s'agit ici d'un point particulier de l'enseignement nigaṇṭha.

Prohibition de l'eau froide. C'est un fait connu, mais connu seulement, je crois, par l'Upâli-suttam et l'analyse de Hardy, que Nâṭaputta condamnait l'usage de l'eau froide et prescrivait celui de l'eau chaude[1]. Voici sur ce point l'explication du Papañcasûdanî :

Sabbavârivârito = *vârita-sabba-udako* « s'abstenant toute eau »; c'est-à-dire rejetant toute eau froide; il a l'intime persuasion que, dans l'eau froide, il y a des êtres, et c'est pour cela qu'il n'en fait pas usage : [ou bien *sabbavârivârito*, c'est-à-dire restreignant le mal par la restriction de tout mal[2]]; — *sabbavâriyuto*, c'est-à-dire doué de la restriction de tout mal; — *sabbavâridhuto*, c'est-à-dire qui a secoué le mal par la res-

[1] Dict. de Childers, art. *Titthiya.* D'après le Sumaṅgala-vilâsinî (p. 144-145), Pakuddha-Kaccâno avait adopté le même principe.

[2] *Athavâ sabbavârivâritoti sabbena pâpavâreṇa vâritapâpo.* Pour le reste, voir Sumaṅgala-vilâsinî, p. 168.

triction de tout mal; — *sabbavâriphuṭṭho*, c'est-à-dire touché par la restriction de tout mal[1].

(Malgré cela) il fait du mal à de petits êtres, il donne la mort à de petits êtres; car il reconnaît l'existence d'êtres animés à un seul sens, à deux sens, dans le bois sec, les feuilles flétries, le sucre, les débris de poterie; il y reconnaît des êtres animés : il sent qu'une petite goutte d'eau est un petit être, une grande goutte d'eau, un grand être[2].

Donc, selon Nâṭaputta, l'eau froide renferme des animalcules, et c'est à cause de cela qu'il l'interdit pour tout usage interne et externe, ainsi qu'il sera dit tout à l'heure; il ne permet que l'emploi de l'eau chaude comme étant privée d'animalcules. On voit que cette prohibition de l'eau froide, à laquelle il est évident qu'on attache une grande importance, est au fond accessoire; elle n'est qu'un corollaire de la première des quatre abstentions, un moyen de pratiquer plus parfaitement la règle qui défend de nuire aux êtres vivants.

Cette prohibition de l'eau froide, Gotama ne l'invoque pas dans son second argument de l'Upâlisuttam, où il s'appuie uniquement sur la première des quatre abstentions considérée d'une manière

[1] Commun aux deux commentaires, sauf la partie entre crochets spéciale au Papañca-sûdanî, et qui est une seconde explication du premier des quatre termes cités plus haut. Cette explication, qui consiste dans une pure tautologie, corrige la première où il est mal à propos question de l'eau, et doit être la vraie. La première, tout inexacte qu'elle est, a l'avantage de nous fournir un précieux renseignement sur l'emploi de l'eau.

[2] Paragraphe spécial au Papañca-sûdanî; quelques-uns des traits cités se trouvent dans Hardy, p. 269.

générale. C'est dans son premier argument qu'il l'invoque, en la détournant, pour ainsi dire, de son objet et l'appliquant à *un cas tout différent*, celui où, la conservation de la vie dépendant de l'eau froide, un Nigaṇṭha malade meurt bravement (ou sottement) par fidélité à son principe de n'employer que l'eau chaude. Voici ce que dit à ce sujet le Papañca-sûdanî :

Ce (Nigaṇṭha) a une maladie de la bile. Si on ne lui administre pas de l'eau froide pour boire, pour se laver les mains et les pieds, pour s'en frotter les membres, la maladie augmente. Lui administre-t-on de l'eau froide, la maladie s'apaise. Or, c'est précisément l'eau chaude qu'il emploie. . .

Ainsi, dans ses deux premiers arguments, Gotama s'appuie sur l'enseignement même de Nâṭaputta, sur deux prohibitions de ce chef d'école, l'une secondaire, mais très importante, interdisant l'eau froide pour éviter le meurtre des êtres vivants; l'autre principale, interdisant d'une manière générale le meurtre des êtres vivants. En un mot, il fait appel à la première des quatre abstentions présentées dans le Sâmañña-phala-s. comme la base de l'enseignement nigaṇṭha.

Mais ces quatre abstentions ne sont pas autre chose qu'une règle morale. Elles correspondent à ce que l'on appelle, dans le système bouddhique, le Pañca-çîla. Dire que l'enseignement nigaṇṭha repose sur les quatre abstentions revient au même que si l'on disait que le Bouddhisme est tout entier dans le

Pañca-sîla; ce qui serait inexact. Le Bouddhisme repose sur les quatre vérités et sur les douze Nidâna qui en sont l'auxiliaire indispensable. Pour connaître le véritable enseignement nigaṇṭha, il faut savoir comment Nâṭaputta résout la question à laquelle Gotama a répondu en « faisant tourner la roue de la loi », en d'autres termes comment il résout le problème de la suppression de la douleur.

Suppression de la douleur. Ici nous sommes obligé de passer du Tipiṭaka au Kandjour. Le récit tibétain qui correspond au Sâmañña-phala-s. pâli donne au système nigaṇṭha une base tout autre que celle dont il vient d'être question. Mais cet exposé ne se trouve pas seulement dans le volume IV du Dulva d'où M. Rockhill l'a extrait pour le traduire[1]; il était déjà dans le volume I. — Çâriputra et Maudgalyâyana, avant d'avoir rencontré Çâkyamuni, avaient questionné les six tîrthikas et reçu de Nâṭaputta la même réponse qui fut faite plus tard à Ajâtaçatru. Il n'est pas inutile de noter que cet enseignement est présenté comme déjà publié dans un temps où la vérité bouddhique n'avait pas encore été trouvée ou promulguée. Le voici :

Toutes les impressions (*prativedanâ*), quelle qu'en soit la nature, que l'individu reçoit, proviennent d'une cause antérieure. Les actes anciens sont purifiés par les mortifications; quant aux actes nouveaux, il n'y a qu'à s'en abstenir en les repoussant par une digue. Par ce moyen, la souillure (*âçrava*)

[1] *The life of the Buddha*, p. 104.

ne se produit plus; la souillure ne se produisant plus, l'acte (*karma*) est épuisé; l'acte étant épuisé, la douleur (*du:kha*) est épuisée; la douleur étant épuisée, il y a un terme à la douleur[1].

J'explique ainsi cette théorie : l'existence se partage entre un long passé et un avenir plus ou moins long. Les douleurs qui sont le legs du passé peuvent disparaître par l'effet des mortifications. Reste l'avenir : qu'on oppose une « digue » aux actes de l'existence présente, il n'y aura plus d'actes, partant plus de douleur. Quelle est la « digue » dont il s'agit ici? Les quatre abstentions, apparemment. Cela expliquerait pourquoi l'enseignement métaphysique du Sâmañña-phala-s. tibétain est remplacé dans le pâli par l'enseignement pratique des quatre abstentions. Si ce rapprochement était fondé, le mot tibétain *chu-lon* (digue), employé par le Kandjour, traduirait le sanscrit-pâli *samvara* qui a, entre autres significations, celles de « pont, chaussée, digue », et ainsi

[1] Je pense qu'on sera bien aise d'avoir sous les yeux la traduction de M. Rockhill : « All impressions experienced by beings are the result of a previously produced cause. From the fact that former deeds are wiped out by penance, recent deeds *cannot* be arrested by any dam. Whereas, there being no future misery (*asrava*), there will be no actions as there is no misery; actions being ended, affliction will be at an end; affliction being at an end, the end of affliction is reached. » Je ne comprends pas *cannot* et je crois que M. Rockhill n'a pas fait retomber la négation sur le verbe auquel il faut la rattacher. Dans l'appendice II de son livre (p. 259), M. Rockhill donne, d'après Bunyiu Nanjio, la traduction du passage correspondant d'après deux versions chinoises du Sâmañña-phala-s. La seconde seulement se rapproche par son commencement de la version tibétaine; elle s'en éloigne par sa fin, qui est très obscure.

catuyâmasamvara pourrait être rendu par : la digue des quatre abstentions (ou restrictions).

Vu l'importance du sujet, je crois devoir reproduire le texte tibétain, et, puisque j'ai plus d'une fois rétabli le terme original, mettre en regard le texte sanscrit, reconstitué tant bien que mal par hypothèse.

TRADUCTION TIBÉTAINE (KANDJOUR). (Dul-vat. I, fol. 39, l. 1-4, t. IV, fol. 416.)	TEXTE SANSCRIT HYPOTHÉTIQUE.
Skyes-bu gañ-zag'dis so-sor myoñ-va gañ yin-pa ci-yañ ruñ-ste | de thams-cad sñon byas-pai rgyu-las byuñ-va yin-no ‖ ‖	*Yat kiñcit pudgalena etena* (*ekena?*) *prativedayitaṁ tat sarvaṁ pûrvahetuprabhavaṁ* ‖ ‖
Las rñiñs-pa-rnams ni dka'-thub-kyis byañ-var 'gyur-la | las sar-pa-rnams ni mi bya-i chu-lon-gyis vzlog-par bya-o ‖ ‖	*Purâṇeṣu khalu karmasu duṣkaracaryayâ çudhyamâneṣu navâni karmâṇi akaraṇârthe samvareṇa prativartavyâni* ‖ ‖
De-ltar-na phyin-chad zag-pa med do ‖ zag-pa med-na las zad-do ‖ las zad-na sdug-sñal zad-do ‖ sdug-sñal zad-na sdug-sñal mthar-byed-par 'gyur-ro ‖ ‖	*Tathâ punarâçravo nâsti* ‖ *asati âçrave xîṇaṁ karma* ‖ *xîṇe karmaṇi xîṇaṁ du:khaṁ* ‖ *xîṇe du:khe kṛto du:khasyânto* ‖ ‖

Je ne discute pas la question, qui s'est déjà présentée, de savoir si les expressions bouddhiques dont cet exposé est semé appartiennent au langage nigantha ou ne sont que des équivalents. Je me borne

à en constater la nature et désire seulement insister en peu de mots sur un de ces termes : *las* (acte), bien connu pour être la traduction du sanscrit *karma*.

Le daṇḍa. L'Upâli-suttam nous dit que Nâṭaputta appelait *daṇḍa* « châtiment » ce que Gotama appelait *karma* « acte ». Je ne puis m'étendre sur cet important sujet qui, du reste, reviendra tout à l'heure. Je me demande seulement si ce mot *daṇḍa* remplace le *karma* des Bouddhistes d'une manière générale, dans tous les cas, ou seulement dans le cas spécial signalé par l'Upâli-suttam, la division tripartite de dix actions coupables. Il me paraît difficile de répondre à cette question; mais il était, tout au moins, nécessaire de la poser.

Panthéon nigaṇṭha. Cette expression pourra paraître ambitieuse. Mais on sait qu'il y a un ciel bouddhique à vingt-sept étages, peuplé de dieux divers, en d'autres termes, un Panthéon bouddhique. Il devait y avoir aussi un Panthéon nigaṇṭha. Nâṭaputta avait certainement son système, probablement très semblable à celui de son rival. Preuve en soit la mention de dieux Manosattas. Nous tâcherons tout à l'heure d'expliquer ce nom. Tout ce que nous avons à dire maintenant, c'est que ce terme n'étant pas connu, que je sache, dans le Bouddhisme, et Gotama ayant soin, dans son argumentation, d'emprunter tout ce qu'il allègue au système de l'adversaire, il me paraît hors de doute que

les Manosattas sont des habitants du ciel nigaṇṭha. Cette tribu divine en suppose évidemment d'autres; et nous croyons pouvoir conclure à l'existence d'un Panthéon nigaṇṭha analogue au Panthéon bouddhique.

Division tripartite des dix actions défendues. Cette division étant bien connue, je ne la reproduis pas. Les Bouddhistes appellent *duccarita* (mauvaise conduite) la perpétration de ces mauvaises actions et *sucarita* (bonne conduite) le fait de s'en abstenir. Cette distinction existait-elle aussi chez les Nigaṇṭhas? On nous apprend seulement que Nâṭaputta disait « châtiment » au lieu de « acte », sans nous faire savoir si le *daṇḍa* nigaṇṭha correspond au *duccarita* bouddhique, ou s'il existe un mot qui corresponde à *sucarita*. L'Upâli-sutta présente le mot *daṇḍa* comme employé à l'exclusion de tout autre, et la seule explication du Commentaire qui touche à ce point donne à entendre que le mot « châtiment » s'applique à tout acte, même le plus indifférent [1].

Manu, qui connaît et reproduit, en termes parfois un peu différents de ceux du Bouddhisme, la division dont il s'agit, emploie aussi le mot *daṇḍa*, sans toutefois écarter *karma* [2]. On prend ce terme *daṇḍa* dans le sens de « empire, domination ». *Kâyadaṇḍa*, c'est l'empire exercé sur le corps, etc. Aussi

[1] Voir *Journ. asiat.*, avril-juin 1887, p. 316, note 1.
[2] XII, 10, 11.

celui qui s'abstient de la triade des dix mauvaises actions est-il appelé par Manu *tridaṇḍî* (celui qui exerce la triple domination). *Daṇḍa*, chez Manu, correspondrait donc à peu près au *sucarita* des Bouddhistes; mais il se trouve que Manu met *daṇḍa* en relation avec des verbes qui expriment l'action de « rejeter, repousser ». Les expressions *yasyaite nihitâ* (*daṇḍâ*).. — *tridaṇḍam etan-nixipya*. . . peuvent-elles se rapporter à autre chose qu'à ce qui est mauvais? Il semble donc que, dans Manu, *daṇḍa* ait le double sens de « châtiment » et de « empire ». Mais je n'insiste pas et je passe à un autre point.

Avant d'énumérer les dix actes, Manu déclare que c'est l'esprit qui est l'instigateur (*mano vidyât pravarttakaṁ*), montrant ainsi la part initiatrice de l'intention dans les actes. Aussi commence-t-il son énumération par les actes de l'esprit, la continuant par ceux de la voix et la finissant par ceux du corps[1]. L'énumération bouddhique suit l'ordre inverse, commençant par les actes du corps et finissant par ceux de l'esprit. Cela ne paraît pas correct, puisque Gotama attribuait, comme le fait Manu, la plus grande importance à l'esprit et à ses actes. N'y aurait-il pas lieu d'en conclure que Gotama avait accepté l'énumération de Nâṭaputta, sans en modifier même l'ordonnance, se contentant de relever l'importance capitale des actes relégués au dernier rang? Quoi qu'il en soit, on peut tenir pour certain que la

[1] XII, 4-7.

question de la valeur relative des actes de l'esprit était un des principaux sujets de discussion entre les deux rivaux. Nous ne pouvons la traiter ici *ex professo;* nous nous bornerons, puisque c'est notre tâche, à reproduire les explications du Commentaire en ajoutant seulement quelques réflexions ou éclaircissements.

4. LE RÔLE DE L'INTENTION DANS LES ACTES.

L'intention selon Gotama. Voici comment le Papañca-sûdanî présente le rôle prééminent de l'intention dans les actes, selon le système de Gotama :

L'acte du corps, l'acte de la voix, l'acte de l'esprit.

1. Si, par la porte du corps, on a réalisé l'intention de prendre, de saisir, de lâcher, etc., les intentions vertueuses se rapportant au domaine des désirs sont au nombre de huit, les intentions vicieuses au nombre de douze, en tout vingt intentions; c'est là ce qu'on appelle *acte du corps.*

Si l'on ne réalise pas, par la porte du corps, (l'intention de) prendre, etc., mais que, par la porte de la voix, on réalise l'émission de la parole, il y a vingt intentions diverses; c'est ce qu'on appelle *acte de la voix.*

Si l'on ne réalise d'intention par aucune de ces deux portes, mais qu'on en réalise par la porte de l'esprit, le nombre des intentions vertueuses et vicieuses est de vingt-neuf; c'est ce qu'on appelle *acte de l'esprit*[1].

2. En somme, il y a trois espèces de mauvaises pratiques du corps appelées *acte du corps,* quatre espèces de mauvaises

[1] Il y aurait donc en tout soixante-neuf intentions dont vingt-neuf préexistant aux actes de l'esprit, vingt aux actes de la voix, vingt aux actes du corps.

pratiques de la voix appelées *acte de la voix*, trois espèces de mauvaises pratiques de l'esprit appelées *acte de l'esprit*.

Dans le présent sûtra, c'est l'acte qui est le principal; dans le sûtra suivant où il est dit : « Ces quatre actes, Pûrṇa, je les ai fait connaître après m'être rendu manifestes les connaissances supérieures », c'est l'intention[1]. Toutes les fois que l'intention se produit, si elle amène une conclusion noire, un fruit noir, au moment de la manifestation, elle cause une accumulation de maux pour le corps (du coupable), etc.

3. L'(intention) qui se manifeste par la porte du corps est ce qu'on appelle ici *acte corporel;* celle qui se manifeste par la porte de la voix, *acte vocal;* celle qui se manifeste par la porte de l'esprit, *acte intellectuel.* C'est pour cela que, dans ce sûtra-ci, l'acte est dit la chose principale, tandis que, dans le sûtra suivant, c'est l'intention. Car, au sujet de l'acte, Bhagavat enseigne que cet acte est consécutif à (autre chose) qui est, dans ce sûtra même, la pensée, selon ce qu'il a déclaré : Bhixus, je dis que l'intention, c'est l'acte; car on n'agit qu'après avoir délibéré[2].

4. Pourquoi dit-on *acte* pour *intention?* C'est que l'inten-

[1] La phrase citée ici et les termes qui suivent sont empruntés au sûtra dont parle le commentaire, et qui fait suite à l'Upâli-sutta. Le titre en est *Kukkuravatika*, et Purṇa un des interlocuteurs. Le commentaire de ce sûtra fait remarquer également l'opposition signalée ici; du reste, les deux sûtras ne se ressemblent pas. Il n'est pas question de Nâṭaputta ni des Niganṭhas dans le *Kukkuravatika*, bien que l'un des interlocuteurs, Sreniyo, le Kukkuravatika « qui a des mœurs de chien, cynique », soit aussi qualifié de *Acelo* (sans vêtement, nu).

[2] Ce paragraphe fait double emploi avec le précédent; il dit la même chose sous une forme différente et la dit plus clairement. Y a-t-il ici deux commentaires juxtaposés ou l'effort d'un commentateur unique pour mieux rendre sa pensée? Il y a peut-être surtout le désir de débarrasser l'explication des termes empruntés au *Kukkuravatika-Sutta* dont le paragraphe précédent est rempli.

tion est la racine même de l'acte. Ainsi celui qui dit : « L'acte du corps est important, quand on a fait le mal », ne souffre pas quand il a fait le bien, tandis que celui qui a entrepris par son corps et accompli par son corps le meurtre de sa mère (ou l'un des) trois autres actes (analogues), passe un demi-kalpa dans le Niraya. C'est par la porte de la voix qu'on accomplit l'acte de la scission de la Confrérie. Celui qui dit : « Quand on a commis une mauvaise action comme celle-là, l'acte du corps, l'acte de la voix est bien grave », celui-là ne souffre pas (par la raison qu'il se garde de ce crime).

Seule, l'intention éclairée fait obtenir le Svarga pour quatre-vingt-quatre mille kalpas; seule, l'intention (réglée par) la voix, après avoir extirpé tout germe de vice, fait obtenir l'état d'Arhat. Ainsi celui qui, ayant pratiqué la vertu, dit : « L'acte de l'esprit est le plus important », ne souffre pas, certes !

5. En cet endroit, quand Bhagavat dit que l'acte de l'esprit est celui qu'il faut surtout éviter, en tant qu'il fait contracter le vice, cette déclaration s'applique aux vues décidément fausses. C'est ainsi qu'il a dit (ailleurs) : « Bhixus, je n'aperçois pas une seule autre condition aussi mauvaise que celle-ci : la vue fausse, Bhixus. Il faut éviter, Bhixus, les excès de la vue fausse. »

Quelles que soient les difficultés de détail qui se rencontrent dans l'interprétation de ce texte, la pensée générale est fort claire. Les actes ne valent que par l'intention, bons si l'intention a été bonne, mauvais si elle a été mauvaise. Par conséquent, les châtiments et les récompenses découlent moins des actes eux-mêmes que de l'intention qui en est la racine. Puisque tous les actes et leurs conséquences dérivent de l'intention qui est un pur acte intellec-

IMPRIMERIE NATIONALE.

tuel, tout dépend de la direction de l'esprit. Or, les « vues fausses », c'est-à-dire la méconnaissance de la vérité bouddhique, entraînent l'esprit dans une mauvaise voie, sont la source des mauvaises situations. Il faut donc éviter les vues fausses pour couper le mal dans sa racine. Tel est le système de Gotama.

Voyons maintenant le rôle de l'intention selon Nâṭaputta.

L'intention selon Nâṭaputta. Le système nigaṇṭha n'est pas exposé en termes généraux comme celui de Gotama. Le commentateur se borne à montrer comment le disciple du grand Nigaṇṭha est amené, à propos d'un cas particulier, une maladie de la bile, à reconnaître le rôle prépondérant de l'intention que son maître lui a dissimulé. Que se passe-t-il, en effet? Voici un malade qui voudrait bien guérir; en se traitant par l'eau froide, il reviendrait à la santé. Qu'arrivera-t-il s'il cède à ce désir? Il guérira et vivra; mais il aura transgressé sa loi religieuse et devra porter la peine de cette action coupable. On ne nous dit pas quelle serait cette peine; nous n'avons pas à la deviner. Mais le malade ne cède pas à un désir qu'il sait mauvais (et qui est un *manodaṇḍa*), il ne prend que de l'eau chaude et meurt. Sa mort est évidemment la conséquence des mauvais remèdes qu'il a pris. Mais l'emploi de l'eau chaude qui l'a tué a été un acte de vertu, de fidélité à ses principes; il a héroïquement, au prix

de sa vie, épargné des êtres vivants, il doit être récompensé. Il l'est, en effet, par une bonne renaissance, une renaissance dans le ciel, parmi les dieux. Ces dieux sont appelés *Manosattas*, c'est-à-dire attachés à l'esprit; ils représentent, je suppose, la domination de l'esprit bien dirigé sur le corps et les appétits grossiers[1]. Or, il est évident que dans un cas comme dans l'autre, c'est l'esprit qui dirige tout: qu'on cède ou qu'on résiste au désir de boire de l'eau froide, c'est toujours un acte intellectuel. Seulement la puissance de l'esprit éclate mieux dans la résistance parce qu'elle est en opposition avec des besoins physiques, tandis que l'action de céder se confond presque avec ceux-ci. C'est pour cela que Gotama a choisi un exemple où cette résistance est manifeste; mais il a le tort, lui et son commentateur, de ne pas faire de différence entre le désir mauvais et l'acte qui en est l'accomplissement. C'est du moins ce qui me paraît ressortir des termes du Commentaire dont voici la traduction doublée d'une interprétation :

Le malade a-t-il, dans son esprit, le désir de boire de l'eau froide, de s'en abreuver? Ce serait un châtiment de l'esprit (en d'autres termes, une mauvaise pensée). Mais il le brise sur-le-champ (c'est-à-dire qu'il la repousse). «Je me garderai bien, dit-il, du châtiment du corps, du châtiment de la voix» (c'est-à-dire, je ne ferai rien, je ne dirai rien de

[1] Je modifie légèrement l'interprétation des termes très brefs du Commentaire traduits dans les notes 1, 2 de la page 327 du *Journ. asiat.*, avril-juin 1887.

mal). Aussi est-il incapable de dire : « Je désire boire de l'eau froide, je désire m'en abreuver, donnez-moi de l'eau froide. » Le châtiment du corps, le châtiment de la voix dont il s'est gardé ne peuvent pas amener sa mort et sa renaissance (c'est-à-dire qu'il vivrait s'il avait fait la mauvaise action de demander et de boire de l'eau froide). C'est le châtiment de l'esprit qu'il a brisé qui amène sa mort et sa renaissance (c'est-à-dire qu'il meurt et renaît pour avoir repoussé une mauvaise pensée [1]).

De cette manière Bhagavat lui a fait dire (à Upâli) que le châtiment du corps est faible, le châtiment de la voix de peu de valeur auprès du châtiment de l'esprit qui est véritablement fort.

Aussi l'Upâsaka (Upâli) fit-il cette réflexion en lui-même : « En perdant connaissance, des êtres qui n'ont plus conscience d'eux-mêmes restent sept jours sans aspirer ni respirer. Tant que la pensée subsiste, ils existent, et l'on en tient compte ; quand la pensée n'existe plus, on dit : Ils sont morts ; qu'on les ôte et qu'on les brûle ; ils ont péri. — Le châtiment du corps est exempt d'effort, de travail ; ainsi en est-il du châtiment de la voix (qui est) varié : ce n'est pas d'eux que dépendent la mort et la renaissance. Aussi le châtiment de l'esprit est-il (le plus grand), parce que c'est lui qui, à la dissolution du corps, amène la mort et la renaissance ; c'est pour cela qu'il est (le plus) grand. Le discours de notre grand Nigaṇṭha n'est pas libérateur. »

Et il était désireux d'entendre séparément les articles contraires de la science enseignée par Bhagavat, qui lui dit : « Tu approuves bien, mais ton nouveau discours ne s'associe pas, ne cadre pas avec le précédent. Tu avais dit : C'est le châtiment du corps qui est (le plus) grand. Après cette pre-

[1] J'ai cru devoir ajouter à ma « traduction » une « interprétation » entre parenthèses. Voir pour ce passage et pour ce qui suit Sp. Hardy (p. 268-269). Il y aurait beaucoup à dire sur tout ce raisonnement, où il me semble qu'on équivoque sur les mots.

mière assertion, tu dis maintenant : C'est le châtiment de l'esprit qui est (le plus) grand. Cette nouvelle assertion ne s'adapte pas à l'ancienne ou l'ancienne à la nouvelle. »

Il y aurait plus d'une remarque à faire sur ce grave débat. Mais le temps et l'espace me font défaut. Et je termine cet article par quelques considérations sur la destinée ultérieure des Nigaṇṭhas et la véritable nature des rapports entre Nâṭaputta et Gotama.

5. NIGAṆṬHAS ET JAÏNS. NÂṬAPUTTA ET MAHÂVÎRA.

Nigaṇṭhas et Jaïns. A propos du passage du Kandjour traduit plus haut, M. Rockhill dit dans une note : « Le Dr Leumann m'apprend que ces théories coïncident avec les doctrines jaïns, telles que leur canon les fait connaître[1]. » D'autre part, dans un *Essai sur le Jaïnisme par un Jaïn*, traduit du tamoul par E. S. W. Senâthi-Râja, nous lisons : « Les Jaïns croient que la plus grande vertu consiste à ne pas tuer les êtres vivants. Ils considèrent comme prescriptions aussi importantes que la défense de tuer les quatre injonctions de ne pas mentir, de ne pas désirer la femme d'un autre, de ne pas voler le bien d'autrui, et de ne pas souhaiter immodérément les choses telles que l'argent, les récoltes, les maisons, la terre, les jardins, les vêtements, » etc[2]. Je retrouve là les quatre abstentions recommandées

[1] *The Life of the Buddha*, p. 104.

[2] Actes du sixième congrès international des orientalistes, tenu en 1883, à Leide, 3e partie, section 2, p. 578.

par Nâṭaputta. L'importance attribuée au respect de la vie des animaux répond bien aux données de l'Upâli-suttam ; la définition de la dernière prescription paraît un bon commentaire du *bhâvitam* qui fait l'objet de la quatrième abstention nigaṇṭha. Toute la différence est que notre Jaïn ajoute une cinquième abstention, celle de la femme d'autrui ; mais cette abstention peut être un cas particulier d'une des quatre autres, de la quatrième peut-être, ou de la deuxième. Je crois donc que les prescriptions actuelles du Jaïnisme peuvent être considérées comme la reproduction à peine modifiée de celles de Nâṭaputta.

Le même Jaïn nous apprend, ce qui est du reste connu, que les Jaïns se partagent en deux classes : les Çvetambaras « vêtus de blanc », et les Digambaras « vêtus de l'air », c'est-à-dire nus. Or, nous avons vu que les Nigaṇṭhas devaient se diviser en ascètes un peu vêtus et en ascètes non vêtus.

Ainsi, sur trois points importants : la suppression de la douleur, les préceptes essentiels de la morale, la tenue des ascètes, il y a, sinon identité absolue et certaine, du moins ressemblance très marquée et, l'on peut dire, frappante, entre les Nigaṇṭhas et les Jaïns. D'où la conclusion que, selon toutes les apparences, l'école nigaṇṭha est la racine du Jaïnisme, que le Jaïnisme est issu de l'école nigaṇṭha et en est la continuation. Nâṭaputta serait-il donc le fondateur du Jaïnisme?

Nigaṇṭha et Mahâvîra. Les Jaïns donnent à l'auteur de leur secte le nom de Mahâvîra : non pas qu'ils le regardent comme celui qui l'a créée; ils la font dater d'un temps bien plus reculé. Mahâvîra n'est que le dernier d'une série de docteurs, le vingt-quatrième Tîrthankâra. Mais les vingt-trois qui l'ont précédé ont beaucoup d'analogie avec les vingt-quatre Buddhas prédécesseurs de Gotama, et Mahâvîra me semble devoir être considéré comme le fondateur du Jaïnisme aussi bien que Çâkyamuni comme celui du Bouddhisme. Mahâvîra est-il donc le même que Nâṭaputta?

L'affirmative est à peu près admise, et, en la soutenant, je ne fais qu'appuyer une hypothèse déjà mise en avant par MM. Bühler et Jacobi[1]. Le texte jaïn Kalpa-sûtra (p. 6 et 64, § 122) et notre Upâli-sutta bouddhique, en plaçant tous les deux à Pâvâ, le premier la mort de Mahâvîra, le second celle de Nâṭaputta, semblent attester que l'un de ces docteurs se confond avec l'autre; seulement il devient de plus en plus difficile de savoir le véritable nom de ce personnage. Ce nom serait Varddhamâna selon les Jaïns.

Ainsi les noms de Varddhamâna, Mahâvîra, Aggivessana, Nâṭaputta, Nigaṇṭha se trouveraient réunis sur une seule tête. Le premier serait le nom de l'individu, le dernier celui de la secte; le deuxième, Mahâvîra, un titre d'honneur; l'avant-dernier, Nâṭaputta, serait emprunté à une tribu xatryenne, les

[1] Voir *The kalpasûtra, etc.*, by H. Jacobi, p. 6 (Intr.).

Jñâti, à laquelle ce personnage aurait appartenu par sa naissance, et ne serait, par conséquent, qu'un nom de caste. Quant à Aggivessana, il résulterait d'une méprise; ce serait le nom patronymique de Sudharma, principal disciple de Nâtaputta, appliqué erronément par les Bouddhistes à son maître[1]. Cependant M. Leumann, dans des extraits du livre jaïn *Bhagavatî*, donne le nom d'Aggivessana comme celui d'un des six Disâcarâs qui vinrent se rallier à Gosâla, autre adversaire du Buddha, également adversaire de Nâṭaputta[2]. Mais nous allons voir d'autres similitudes de noms qui prouvent combien les identifications sont difficiles. Toutefois nous tenons celle du Nâṭaputta des Bouddhistes et du Mahâvîra des Jaïns, favorisée par tant d'indices et de coïncidences, pour une des moins douteuses.

6. RAPPORTS DE GOTAMA ET DE NÂṬAPUTTA.

Le texte jaïn cité par M. Leumann est le récit d'une polémique entre Gosâla et Nâṭaputta, dans laquelle intervient un disciple de Mahâvîra nommé Ânanda. Le titre de « grand homme » (*mahâpuruṣa*) étant aussi donné au Buddha, on pourrait croire qu'il s'agit ici de Gotama et de son disciple favori, si le maître de cet Ânanda n'était aussi appelé Samaṇa Nayaputta. Nayaputta est une nouvelle variante de Nâṭa(-Nâtha-Nâta-)putta. Mais remarquons ce titre Samaṇa accolé à son nom. On ne peut pas sans

[1] Voir Jacobi, *loco cit.*

[2] Rockhill, *The life of the Buddha* (Appendix), p. 249.

doute conclure de là l'identité du Mahâvîra des Jaïns et du Gotama des Bouddhistes; mais il est évident que les différentes sectes de cette époque avaient entre elles beaucoup d'analogie. Les mêmes titres étaient revendiqués dans des camps opposés, et chacun contestait aux autres le droit de se l'appliquer. C'est ainsi que, dans l'extrait de M. Leumann, Mahâvîra dit que Gosâla se vante à tort d'être un Jina, de même que, dans les récits bouddhiques, Upaka demande à Gotama s'il se vante d'être Arhat et Jina, et que Prasenajit lui dit qu'il est trop jeune pour prétendre au titre d'Arhat quand des docteurs plus âgés que lui, appartenant à d'autres sectes, se font scrupule de le prendre.

L'identification, qui a été proposée, de Mahâvîra avec Gotama, est combattue par l'identification beaucoup plus vraisemblable de ce même personnage avec Nâṭaputta. Mais une autre identification a été mise en avant, celle du fondateur du Bouddhisme avec le plus âgé des disciples de Nâṭaputta, Indrabhûti appelé aussi Gotama. Ce nom de Gotama a pu être porté par plusieurs individus comme celui d'Ânanda, et mieux encore que celui d'Ânanda, Gotama étant un nom de famille. D'après M. Jacobi, Mahâvîra lui-même était un Gotama.

Je n'entreprendrai pas de prouver l'identification de Çâkyamuni Gotama avec Indrabhûti. Je voudrais seulement résumer les motifs qui autorisent à considérer Çâkyamuni comme un disciple de Nâṭaputta et le Bouddhisme comme une hérésie, ou, si l'on

veut, une émanation, une transformation du Jaïnisme.

Selon les Bouddhistes, l'enseignement de leur maître fut quelque chose d'inouï, d'absolument nouveau; mais ils se donnent un démenti à eux-mêmes en déclarant que cet enseignement a été connu de tout temps, grâce à une série indéfinie de Buddhas. Ils prétendent que leur maître a trouvé la vérité par lui-même et sans aide; mais ils atténuent la portée de cette assertion en avouant qu'il avait suivi les leçons de deux docteurs de son temps. Peu importe que ces deux docteurs aient erré: leur influence ne s'est pas moins exercée sur lui; et d'ailleurs, ils étaient si peu éloignés de la vérité que le Buddha, après l'avoir découverte, voulut la communiquer tout d'abord aux deux maîtres dont il avait été auditeur, les jugeant plus aptes que les autres à la comprendre. Il est sans doute inadmissible que Çâkyamuni ait échappé complètement à l'influence des chefs d'école du temps où il vivait; mais il vaut la peine de noter que les Bouddhistes avouent involontairement qu'il l'a subie, alors même qu'ils font des efforts pour la nier.

Arâḍa-Kâlâma de Vaiçâli et Rudraka de Râjagṛha ont-ils été les vrais, et surtout les seuls maîtres de Gotama? On nous dit qu'il quitta le dernier d'entre eux pour se livrer, pendant six ans, à des mortifications dans la solitude du mont Gayâ. Qu'il se soit livré à des exercices de pénitence, je ne le mets pas en doute. Mais les macérations ont-elles bien duré un aussi long temps? Qu'est-ce que cette période de

six ans? N'y en aurait-il pas eu une partie qui aurait été employée à suivre les leçons de Nâṭaputta et qu'on veut nous dissimuler?

Selon Nâṭaputta, il n'y a qu'un moyen de détruire le *karma* passé, — les mortifications. Or, ces mortifications, les Bouddhistes nous disent que leur maître les a pratiquées pendant six ans. Ce n'est assurément pas une raison de conclure que Gotama a été le disciple de Nâṭaputta. La manie des mortifications est tellement inhérente à l'esprit indien que je me représente difficilement un sage des bords du Gange qui n'aurait pas donné dans ce travers pendant un temps plus ou moins long. Mais ce qui est bien établi, c'est que pendant six ans, de l'aveu des Bouddhistes, Gotama a pensé et agi comme Nâṭaputta. Il s'est rencontré avec le grand Nigaṇṭha sur le terrain des principes. Reste à savoir s'il s'est rencontré avec lui sur le terrain *scolaire*, s'il a été son disciple.

Ici nous nous heurtons à la déclaration du Commentaire de l'Upâli-suttam : le grand Nigaṇṭha n'a jamais « vu » Gotama. Mais s'il est vrai que Gotama ait été le disciple de Nâṭaputta, et qu'on veuille nier la chose, le plus simple est de pousser la négation jusqu'aux dernières limites, comme on le fait. D'ailleurs, si Nâṭaputta craignait de se compromettre en allant voir un docteur rival, il devait redouter bien davantage de se rendre auprès d'un ancien disciple qui l'avait quitté et qui avait dressé école contre école. Dans cette hypothèse, l'assertion du Papañcasûdanî est exacte : le grand Nigaṇṭha n'a jamais *vu*

le Çramaṇa Gotama — si l'on ajoute cette restriction mentale — depuis que Gotama a quitté l'école du grand Nigaṇṭha pour en fonder une autre. Cela revient à dire que l'assertion du Commentaire, prise à la lettre, prouve trop, et l'on pourrait presque en tirer un argument en faveur de la thèse que tant d'autres motifs nous engagent à admettre : que Çâkyamuni Gotama a suivi pendant un temps plus ou moins long l'enseignement nigaṇṭha.

Il résulte des textes que l'enseignement de Nâṭaputta a précédé celui de Gotama. Çâriputra et Maudgalyâyana n'avaient pas encore appris de la bouche du grand Çramaṇa que la délivrance s'acquiert par les quatre vérités renforcées des douze Nidâna, que déjà le grand Nigaṇṭha leur avait enseigné que le Karma passé est effacé par les mortifications et le Karma futur prévenu et arrêté par les quatre digues. Il est bien naturel de penser que Gotama a été pendant un certain temps en complet accord avec Nâṭaputta et que, même après s'être séparé de lui, il n'avait pas oublié tout à fait les enseignements qu'il en avait reçus.

Ajoutons à ce fait et à ces considérations les nombreuses ressemblances notées çà et là et qu'il est inutile de résumer ici; et concluons qu'il y a de grandes probabilités pour que Gotama ait été pendant une durée indéterminée le disciple de Nâṭaputta, et que le Bouddhisme soit un rejeton rebelle et indépendant de l'école nigaṇṭha comme le Jaïnisme en est le rejeton fidèle et légitime, le véritable représentant.

LA RAGE,

SON TRAITEMENT ET LES INSECTES VÉSICANTS CHEZ LES ARABES,

PAR

H. CAMUSSI.

(SUITE ET FIN.)

II

LES INSECTES VÉSICANTS.

Les médecins arabes, qui avaient emprunté aux auteurs médicaux grecs et latins la plus grande partie de leurs observations sur les caractères de la cantharide et ses propriétés, n'en limitaient pas l'emploi au seul traitement de la rage. Bien au contraire, ils avaient assigné à ce coléoptère une place importante dans leur thérapeutique, et les divers extraits qui suivent vont nous démontrer qu'ils y avaient recours pour combattre un certain nombre d'affections, tant internes qu'externes.

AVICENNE.

Canons, livre II, lettre *dzal* (ذ).

. . . .

CANTHARIDE [1].

« *Ses caractères extérieurs :* C'est un insecte semblable à la punaise, mais rouge. Les petits animaux qui vivent sur le froment appartiennent à cette espèce. Il convient de conserver les cantharides, mais pour cela il est indispensable de les mettre d'abord dans un vase d'argile dont on bouche hermétiquement l'orifice avec un morceau de toile de lin propre, d'un tissu lâche et léger. On renverse ensuite le réci-

[1] A l'exemple des lexicographes et des linguistes, nous avons traduit par « cantharide » le pluriel arabe *dzararih* ذرارح, mais nous faisons remarquer que, si l'on se place au point de vue thérapeutique, en laissant de côté, à l'exemple des Grecs et des Arabes, toute considération entomologique, le terme *insectes vésicants* est plus exact et conviendrait beaucoup mieux ici. En effet, il s'agit, en l'espèce, de la catégorie entière des insectes *doués de propriétés vésicantes et caustiques,* et, partant, le mot *cantharides,* avec sa valeur actuelle, ne saurait être pris dans une acception assez large pour les embrasser tous. Le pluriel *dzararih* s'applique, dans la classification des naturalistes modernes, non seulement au genre des Cantharides et à la famille des Vésicants, mais encore à une foule d'autres coléoptères, notamment aux Trachélides et à plusieurs tribus de la famille des Lamellicornes, telles que les Cétoines. De plus, si l'on admet la distinction que nous verrons plus loin établie par le Cherif aussi bien que par Dioscorides, il devient évident que ce pluriel et le terme *κανθαρίς* des Grecs désignaient aussi des insectes non ailés, des *Aptères.* Ajoutons enfin que, par leur contexture, plusieurs passages des auteurs médicaux grecs, transcrits par les Arabes, nous autoriseraient à voir le type de la catégorie des insectes vésicants, celui auquel les Grecs devaient appliquer plus particulièrement le vocable *cantharis,* dans l'espèce à bandes ou raies transversales jaunes, qui a le blé pour habitat, celle-là même que nous voyons mentionnée comme étant la plus riche en propriétés thérapeutiques, et non, ainsi que l'avance un naturaliste (L. Figuier. *Les Insectes,* p. 558), dans le *mylabre de la chicorée.*

pient et on en expose l'ouverture ainsi fermée aux vapeurs de vinaigre de vin fort, que l'on fait bouillir; on ne cesse pas de le tenir dans cette position jusqu'à ce que tous les insectes soient tués. Cette opération terminée, on les lie (?) avec un fil de lin et on les conserve ainsi.

« *Choix à en faire :* Les cantharides les plus énergiques dans leurs effets sont celles qui ont des couleurs variées, sur les élytres desquelles se voient des raies jaunes disposées transversalement, et qui ressemblent[1] aux cloportes[2]. Les cantharides unicolores sont peu efficaces.

[1] Dioscorides, qu'Avicenne cite ici tout au long, spécifie : « semblables, *comme grosseur,* aux cloportes ».

[2] Le docteur Leclerc traduit par « blattes » (B.-L.-N., n° 361) le même terme *banat ouardan* بنات وردان qu'il rend plus loin (n° 995) par « cloportes ». De fait, alors que plusieurs lettrés de Sfax, de Mehdia et de Tunis nous ont affirmé que la *bint ouardan* est réellement le cloporte, d'autres prétendent que c'est, au contraire, la blatte. D'autres enfin y veulent voir la coccinelle. Daoud continue la confusion qui existait avant lui; il dit : « *Banat ouardan :* appelées aussi *doud el-djirar* دود الجرار « vers de cruches », animaux rouges, munis d'ailes velues et minces qui leur servent à voler[a]; ils vivent à proximité de l'eau, dans les établissements de bains chauds, par exemple. Leurs œufs sont de la grosseur des graines du haricot.. » Les mots : *ils vivent dans les établissements de bains chauds,* nous montrent qu'il peut être question aussi bien de blattes que de clo-

[a] Le texte porte, en effet, les mots : لها اجنحة لا يطير بها. On retrouve cette expression, qui paraît pléonastique, dans maints passages de différents auteurs arabes ordinairement très concis, ce qui nous fait supposer que, loin de constituer un pléonasme, ils ont leur valeur propre et servent ici à établir une distinction entre les ailes complètes des insectes volatiles, les rudiments d'ailes et les étuis cornés de ceux que la nature n'a pas conformés pour le vol.

« *Sa nature :* Un médecin a dit que la cantharide est brûlante au plus haut point; suivant d'autres, elle est chaude et sèche au deuxième degré [1]. Il est plus rationnel de la classer parmi les substances du premier degré, et je la définis ainsi : chaude, âcre, vésicante, caustique.

« *Son usage externe* : Employée en frictions, elle fait disparaître les verrues; on en compose, avec la céruse, un onguent qui, employé à froid en frictions, est excellent pour faire tomber les parties blanches et mortes des ongles; appliquée en emplâtres, elle amène rapidement la chute des ongles atrophiés, mous ou fendillés. En onctions avec du vinaigre, elle fait disparaître le vitiligo et la lèpre. Si on la pulvérise, qu'on y ajoute de la moutarde et qu'on fasse des frictions avec cet onguent, on rétablit la croissance des cheveux et de la barbe; on peut obtenir le même résultat en la faisant cuire dans de l'huile jusqu'à épaississement de la mixture.

« *Son usage contre les tumeurs, les ulcères :* On en frotte les tumeurs cancéreuses pour les résoudre; on opère de même contre les ulcères, la gale et l'impétigo.

« *Son emploi contre les maladies des yeux :* Elle est,

portes, mais nous attribuerions volontiers à ces derniers l'appellation *vers de cruches*, qui leur convient parfaitement et ne saurait s'appliquer à des animaux ailés ou à des coléoptères arrivés à l'état parfait.

[1] Il est superflu de dire qu'il s'agit ici de la classification établie par Galien et adoptée par les médecins arabes.

prétend-on, souveraine pour faire tomber les membranes du ptérygion.

« *Son usage interne :* A petite dose, c'est un diurétique infaillible; elle est même efficace contre l'hydropisie. Ajoutée, à petite dose également, aux remèdes diurétiques, elle en accroît l'action sans aucun effet nuisible; elle est encore emménagogue et abortive. Un médecin a affirmé qu'on obtient un plein succès en administrant un seul de ces insectes contre les douleurs de la vessie, dans le cas où tous les autres traitements ont échoué. A la dose de trois *thassoudj*[1], les cantharides ulcèrent la vessie. Galien dit : « La cantharide doit son action vésicante sur la « vessie à la propriété qu'elle possède d'y diriger les « humeurs âcres dont le corps ne peut jamais se dé- « barrasser complètement, en raison de leur nature « particulière. »

« *Ses propriétés alexitères et toxiques :* D'aucuns prétendent que les ailes et les pattes de la cantharide, prises en potions après l'absorption de la cantharide elle-même, en constituent un contrepoison. D'autre part, on dit que son ingestion à la dose d'un mitskal[2] provoque le gonflement du corps, la sécrétion du sang avec l'urine, et amène la mort en moins d'un jour. »

[1] Le docteur Leclerc (B.-L.-N., n° 995) écrit *thessouh*. Le *thassoudj* طسوج des médecins vaut o gr. 1379 $\frac{3}{8}$. 3 thassoudj = o gr. 4138 $\frac{1}{8}$. (Voir Sauvaire, *Matériaux*, etc., dans le *Journ. asiat.*, mai-juin 1885, p. 503.)

[2] Le mitskal ou dirham darakhmy égale, nous l'avons déjà vu, 3 gr. 3105.

IBN EL-BEÏTHAR.

Traité des Simples, 2ᵉ partie, lettre *dzal* (ذ).

Cet auteur se contente de résumer les observations des médecins qui l'ont précédé, sans y rien ajouter qui lui soit propre :

. . . .

CANTHARIDE [1].

« *Galien*, XI. — *Dioscorides*, II [2].

« *Ibn Massouya*. Appliquées en collyres, les cantharides sont utiles contre le ptérygion.

« *El-Khouz*. En frictions avec du vinaigre, elles sont très efficaces contre la teigne.

« *Avicenne* [3].

« *El-Ghafeky*. Si, après les avoir pulvérisées, on en fait des frictions avec du vinaigre, on tue les poux. Elles conviennent aussi contre la lèpre. L'huile dans laquelle on les a fait cuire possède au plus haut point la propriété de faire pousser les cheveux et la barbe dans l'alopécie. Employées en frictions sur la piqûre du scorpion, elles produisent de bons résultats.

« *Soufian El-Andalousy*. Si l'on ajoute aux potions

[1] Voir B.-L.-N., nº 995.

[2] Nous omettons ici les citations des médecins Galien et Dioscorides. Il en sera question plus loin.

[3] Pour les citations empruntées à Avicenne, voir l'article précédent.

employées contre les calculs la valeur de deux grains[1] de corps[2] de cantharides desséchées et pulvérisées, on assure l'efficacité de ces potions et l'on obtient un succès marqué. En pommadé, la cantharide résout infailliblement les tumeurs pituitaires, tant molles qu'indurées.

« *Le Cherif.* Si l'on plonge des cantharides dans une substance grasse et onctueuse, telle que pommade, huile ou graisse, qu'on laisse ensuite cette substance exposée pendant une semaine au soleil et qu'on en fasse des injections dans une oreille douloureuse, on en calme la douleur; on guérit de même la surdité accidentelle[3]. Quant à l'espèce *ailée*[4] que l'on appelle en berbère *azeghlal*[5], si, après l'avoir pulvérisée, on la jette dans un bouillon de viande de bœuf, et qu'on fasse humer ce bouillon à un individu mordu par un chien enragé, on obtient un succès merveilleux et que ne donne aucun autre

[1] Le grain, $\frac{1}{4}$ du carat, vaut 0 gr. 04597 $\frac{11}{12}$. 2 grains = 0 gr. 09195 $\frac{5}{6}$. (Voir Sauvaire, *Matériaux*, etc., dans le *Journ. asiat.*, mai-juin 1885, p. 503.)

[2] Il faut donc éliminer les pattes, les têtes et les ailes. Le docteur Leclerc s'est contenté de traduire : « deux grains de cantharides ».

[3] C'est-à-dire la surdité survenue pendant le cours de l'existence, par opposition à la surdité de naissance. Le docteur Leclerc rend l'expression arabe *es-samm el-hadits* الصمّ الحادث par : « la surdité récente ».

[4] C'est à cette distinction ainsi formulée : والنوع الطيار منها ذو الاجنحة « et l'espèce de cantharides *volatile, celle qui est pourvue d'ailes* », que nous faisions allusion plus haut, p. 255, en note.

[5] Notre texte porte ازغلال. M. Leclerc donne *areghlal* ارغلال.

médicament. La preuve que les insectes ont agi efficacement, c'est que le malade urine des vers à têtes noires. Si l'on prend des insectes de l'espèce noire dont les extrémités sont rouges, qu'on les plonge dans de l'huile rance ou un corps gras, rance également, qu'on expose pendant six mois cette composition au soleil, et que l'on en fasse ensuite des frictions sur la teigne, après avoir rasé l'endroit du mal et l'avoir détergé à l'aide des remèdes *ad hoc*, on obtient un résultat remarquable; en effet, on extirpe radicalement les germes de la teigne et l'on en dessèche les humeurs peccantes.

« *El-Mansoury*. L'ingestion des cantharides entraîne de la douleur aux aines, des coliques, de la dysurie, de l'ardeur à la vessie, de l'hématurie accompagnée d'une souffrance intense, et, parfois, l'impossibilité d'uriner suivie de l'évacuation d'une urine sanguinolente et brûlante. Elle provoque souvent une tuméfaction de la verge, des aines et des parties voisines; il survient aussi de l'ardeur à la bouche et à la gorge, une inflammation violente, de la fièvre et du délire.

« *Eth-Thabary*. La cantharide est un poison excessivement brûlant qui attaque et enflamme la vessie; elle fait sortir avec l'urine du sang et des matières charnues, avec accompagnement de nausées et d'obscurcissement de la vue. On traite ces accidents en faisant vomir le sujet à l'aide d'une décoction d'aneth et de graisse de bœuf, par l'immersion prolongée dans l'eau chaude, les frictions avec l'huile de sé-

same et les lavements d'eau d'orge cuite avec de l'huile de roses et de la graine de lin. »

DAOUD EL-ANTHAKY.

Tadzkirat, 1re partie, chap. III, lettre *dzal* (ذ).

. . . .

CANTHARIDES.

« Insectes ailés : les plus gros sujets de cette espèce atteignent la taille de la guêpe; ils affectionnent particulièrement les végétaux tendres. C'est dans le sorgho [1] qu'on les trouve en plus grand nombre au commencement de l'été. Les meilleures cantharides sont celles d'une couleur tirant sur le rouge noirâtre, et qui sont marquées de raies jaunes transversales; les plus mauvaises, au contraire, sont les noires, les vertes et surtout les rouges.

« La cantharide est chaude et sèche au deuxième, au troisième ou au quatrième degré. Employée en potions, elle incise, dilate et absterge les obstructions, et l'expérimentation a pleinement démontré qu'elle dissout les calculs. C'est un emménagogue et un diurétique; elle arrête le gonflement et l'obstruction de la rate. Avalée dans du bouillon de viande de bœuf, elle est supérieure à tous les remèdes que l'on emploie pour conjurer la rage, et aucun remède ne saurait la remplacer dans ce cas. Les habitants de l'Égypte la pulvérisent dans une petite quantité

[1] Certains lexicographes voient dans la *dzoura* ذُرَة le maïs et non pas le sorgho.

d'huile et l'administrent aux personnes qui, ayant été mordues par un chien, redoutent les conséquences de leur blessure. Elle est, je le répète, un spécifique infaillible contre cette affection.

« Employée en onctions à l'extérieur, elle guérit l'alopécie, le prurit, la gale, les ulcères, le lentigo, les marques de la petite vérole, le vitiligo, la lèpre. En collyres, elle est souveraine contre l'albugo, le ptérygion et le pannus. Elle sert à préparer une eau qui remplace l'eau ferrugineuse obtenue au moyen de l'acier naturel. C'est un caustique qui fait évacuer avec l'urine des grumeaux de sang que le vulgaire prend pour des petits chiens; c'est aussi un abortif. Elle provoque de l'angine, de la fièvre cérébrale, des coliques. Elle ulcère la peau; c'est pourquoi son emploi est obligatoire lorsqu'on veut amener la croissance des cheveux ou de la barbe; c'est un des topiques les plus efficaces à employer dans ce cas. Les substances grasses et onctueuses, huiles, pommades et autres, sont des correctifs de la cantharide.

« Si l'on place des cantharides dans un cruchon et qu'on les brûle, ou qu'après les avoir enveloppées dans un linge, on les expose aux vapeurs de vinaigre en ébullition, leur ingestion mitige fortement l'action de tous les poisons animaux. Mêlée avec de la gomme adragante et administrée dans du beurre et du bouillon gras, la cantharide constitue un vomitif qui expulse principalement les sirupeux.

« La dose en est d'un seul insecte dans tous les cas, et la pratique rationnelle exige qu'on en em-

ploie toutes les parties, bien que, quelquefois, on en jette les extrémités, têtes, pattes et ailes, ou qu'au contraire, on jette le corps, en ne conservant que les extrémités.

« La cantharide a pour succédané le ver du pin. »

Ailleurs, le même auteur s'exprime en ces termes, au sujet d'un emplâtre corrosif :

« C'est pour tenir lieu de l'ablation et de la cautérisation que les médecins anciens[1] ont composé cet emplâtre qu'ils employaient contre les hémorroïdes, les verrues et les chairs mortes..... En voici la recette : Vin (?), arsenic rouge, vitriol vert, soude, deux onces de chaque espèce ; pilez avec soin, placez dans une bouteille en verre ; recouvrez entièrement avec quatre livres d'eau, bouchez et laissez ainsi pendant trois semaines..... On peut ajouter à la soude de la chaux, du savon, du sel ammoniac, du nitre *baourak*, des cantharides, des cendres de figuier, et alors on obtient des merveilles de ce topique pour remplacer la cautérisation. On peut aussi le faire servir à des lavements, à condition de ne pas lui associer de cantharides. »

Avicenne et Daoud El-Anthaky nous dépeignent donc la cantharide comme un alexitère ; de plus, le même Avicenne et les médecins El-Mansoury et Eth-Thabary nous apprennent qu'elle constitue aussi un

[1] Cf. Scribonius Largus, *De composit. med.*, cap. XCII, § CCXXX.

poison des plus dangereux. On a vu comment s'y prenait ce dernier pour en combattre les pernicieux effets. Que l'on veuille bien nous permettre d'insister quelque peu sur ce côté de la question et de décrire le mode de traitement prescrit par l'Hippocrate des Arabes dans les cas d'empoisonnements causés par l'ingestion de ces insectes.

AVICENNE.

Canon, liv. IV, chap. VI, tit. II.

INGESTION DES POISONS ANIMAUX.

. . . .

CANTHARIDE.

« La cantharide est âcre et brûlante; c'est un poison mortel. Son absorption entraîne des coliques, des douleurs d'entrailles, et, en général, des souffrances qui s'étendent de la bouche aux aines, en affectant, en outre, les hanches, les reins et les hypocondres. Elle ulcère la vessie et la gonfle, avec accompagnement de douleurs violentes, tuméfie la verge, l'aine et toute la région adjacente, et y fait naître une violente inflammation; elle excite à sécréter l'urine, et lorsque le malade veut satisfaire cette nécessité, ou il se trouve dans l'impossibilité d'y parvenir, ou il expulse, au milieu de souffrances atroces, du sang et des matières charnues.

« Elle provoque quelquefois de la dysenterie, des nausées, le dérangement des facultés mentales, des étourdissements subits, des syncopes, du malaise.

La souffrance la plus intense siège dans la vessie; le malade ressent sur le palais une saveur de goudron et de poix[1].

« C'est à l'époque de la canicule, avant le lever de Sirius, après son coucher et en automne que l'ingestion des cantharides cause les plus terribles empoisonnements.

TRAITEMENT.

« Il faut provoquer des vomissements et donner des lavements[2] de la façon que vous connaissez. Au vomitif comme au purgatif, vous ajouterez du nitre *nathroun* et une décoction de figues; le vomitif devra être administré à doses répétées et consécutives. Si vous estimez devoir saigner le malade pour préserver sa vessie, saignez-le. Faites-lui boire ensuite du lait[3] en abondance et à nombreuses reprises, du mucilage de graines de coton, de la tisane de pourpier, du beurre en grande quantité; après cela, administrez-lui, sans différer, un lavement composé d'une

[1] Cf. Actuarius, *Med., sive de meth. med.,* lib. V, cap. XII. Scribonius Largus dit que le bupreste a le goût du nitre. (Voir *De compos. med. lib.*, cap. LXII, § CLXXXIX, et cap. LVIII, § CXC.)

[2] Cf. les auteurs grecs et latins : tous prescrivent les lavements dans le cas dont il s'agit.

[3] «Dioscorides, livre II. Le lait est efficace pour combattre l'ardeur et l'inflammation survenues par le fait de l'absorption de médicaments toxiques et mortels, comme les cantharides des espèces *fasaridas* فساريدس (*alias : kimaridas* قيماريدس; on a de la peine à reconnaître dans ces mots la transcription du grec *cantharides*); *fasthioun* فسطيون «vers du pin»; et *biristhas* بيريسطس «buprestes» (Ibn El-Beïthar, *Traité des Simples*, texte arabe). Voir Aétius, *Tetrab. I,* serm. II, cap. XCII.

décoction d'orge, de guimauve, de blancs d'œufs et de mucilage de graines de lin; ou d'une décoction d'orge et de riz, de fenugrec ou d'épeautre (*triticum spelta*) perlé[1]. Les bouillons gras, l'huile d'amandes, la graisse d'oie, les jaunes d'œufs à la coque, le beurre, le miel, le julep, le babeurre de vache, employés dans l'alimentation du malade, sont d'une efficacité remarquable, ainsi que l'eau de miel[2], les strobiles et les pignons du pin, le rob de raisin mêlé avec de la graisse d'oie, le sirop de miel[3], les décoctions de graines diurétiques, comme les graines de melon et de concombre, les figues cuites, le sirop de violettes[4]. On a vanté comme des spécifiques infaillibles l'huile de coings[5], l'huile de lis, la terre sigillée de Samos. On peut utilement purger le malade avec de l'hydromel[6], mais, lors-

[1] Notre texte porte *djandarous* جندروس que nous lisons *khandarous* خندروس. Pour la confusion survenue au sujet du *chondros* des Grecs, voir B.-L.-N., n° 825, note.

[2] *Ma el-âssal* ماء العسل. Ce n'est pas l'*hydromel*. « Prenez une partie de miel, deux parties d'eau; faites cuire sur un feu doux, enlevez l'écume qui surnage, et mettez bouillir jusqu'à réduction à un tiers. Retirez et filtrez » (Avicenne, *Can.*).

[3] *Charab el-âssal* شراب العسل. Miel, moût de sirop légèrement piquant, sel, telles étaient les substances qui, d'après Avicenne, entraient dans la composition de ce sirop, obtenu par l'ébullition.

[4] *Charab el-banafsadj* شراب البنفسج. Il se fait comme le sirop de roses, dit Daoud, et se compose de pétales de violettes, eau et sucre, bouillis plusieurs fois.

[5] *Douhn es-safardjal* دهن السفرجل. D'après Dioscorides, cette huile se faisait avec : coings, huile, eau, écorce de spathe de palmier et schœnanthe. (Voir Ibn El-Beïthar, *Traité des Simples*, texte arabe.)

[6] *Charab adzroumali* شراب اذرومالى. On reconnaît sans peine

qu'on a recours à cette liqueur, il devient indispensable d'injecter ensuite dans l'urètre de l'huile de roses que l'on se gardera bien de projeter brusquement, mais que l'on fera, au contraire, pénétrer doucement et le plus délicatement possible.

« On doit enfin prendre des bains de siège tièdes. »

ET-TEMIMY.

Et-Temimy s'exprime ainsi :

« L'huile de roses est efficace contre l'ingestion des poisons tels que la chaux, l'arsenic, le savon, la cantharide et autres pareils. Dans ces cas, il faut la donner à la dose d'une once, avec de la décoction d'aneth : on provoque ainsi des vomissements que l'on réitère une seconde fois par l'emploi du même remède, puis on en donne cinq drachmes avec une drachme de grande thériaque. De la sorte, on n'a rien à craindre. »

DAOUD EL-ANTHAKY.

Tadzkirat.

« L'ingestion de la cantharide produit les mêmes désordres que l'ingestion de la salamandre, et, partant, la médication est la même dans les deux cas : elle consiste à administrer à fortes doses les thériaques alexitères. Les œufs de tortue, à la dose

dans *adzroumali* la transcription du grec *ὑδρόμελι*. « Prenez la valeur d'une amphore de miel dans lequel on a fait macérer des coings ; mêlez-y deux amphores d'eau ; faites bouillir et exposez au soleil à l'époque des premières chaleurs de l'été » (Avicenne, *Can.*).

d'un carat, constituent aussi un antidote spécifique. »

Le même auteur prescrit encore de faire prendre aux chevaux, bœufs ou autres animaux qui ont avalé des cantharides, une potion de dattes, de lis et de gingembre.

Nous allons maintenant aborder le côté critique de la question et signaler les observations que nous avons pu relever.

Le traitement antirabique au moyen des cantharides semble bien avoir été imaginé par les Arabes.

Le premier auteur qui en fasse mention est Razès; mais nous avons vu qu'il se borne à préconiser l'ingestion de l'insecte, sans en détailler en aucune façon le mode d'emploi.

Après lui, heureusement, Avicenne nous fournit des indications beaucoup plus détaillées, et l'on trouve dans ses *Canons* tous les renseignements que l'on était en droit d'exiger d'un ouvrage aussi important.

Il est certain qu'aucun des écrivains médicaux grecs ou romains antérieurs à Razès ne parle de l'emploi des insectes vésicants pour combattre la rage; mais leur silence à cet égard ne veut pas dire que la cantharide et certains de ses congénères fussent inusités comme agents thérapeutiques. Bien au contraire.

Hippocrate (v^{e}-ive siècle avant Jésus-Christ); Pline

le naturaliste, Scribonius Largus, Celse, Arétée et Dioscorides (Ier siècle de notre ère); Galien (IIe siècle); Aétius (Ve siècle); Paul d'Égine (VIIe siècle); Actuarius (XIIe ou XIVe siècle), en font mention, décrivent les insectes habituellement employés, signalent leurs propriétés, indiquent la manière de les administrer : ainsi :

Hippocrate prescrit les cantharides, prises à l'intérieur, contre l'hydropisie, l'apoplexie et la jaunisse.

Pline[1] rapporte qu'on en faisait usage pour combattre le venin des salamandres.

Scribonius Largus[2] cite des cantharides spéciales, dites d'Alexandrie; mais il se contente de dire qu'elles sont « variées et oblongues ». Il les associe à d'autres substances pour en faire un emplâtre contre les hémorroïdes.

Celse fait allusion à l'insecte, mais il nous paraît inexact qu'il parle de son emploi contre la morsure des serpents, ainsi que l'a avancé récemment M. R. Blanchard[3].

Arétée dit[4] que « la vessie est enflammée par les médicaments . . . . . vénéneux et par les cantharides ou le bupreste . . . . . » Dans un autre ouvrage[5], le même auteur, décrivant le traitement de l'épilepsie, range les frictions au nombre des moyens thérapeu-

[1] *Hist. mund.*, lib. XXIX, cap. IV.
[2] *De composit. med.*, cap. XCII, § CCXXX.
[3] *Les Insectes antirabiques*, dans la *Revue scientifique*, n° 15, 10 avril 1886, p. 467, col. 1.
[4] *De caus. et sign. acut. morb.*, lib. II, cap. X.
[5] *De curat. diut. morb.*, lib. I, cap. IV.

tiques à employer, et déclare que « les frictions qui déterminent la rubéfaction de la tête sont les plus efficaces de toutes ; . . . . . la meilleure est celle qui se fait au moyen des cantharides ; mais, trois jours avant son emploi, il faut faire boire du lait, afin de préserver la vessie, car les cantharides lèsent gravement cet organe. »

Dioscorides[1] nous parle de l'espèce de cantharides que l'on trouve dans le blé, cantharides que l'on doit conserver après les avoir tuées à l'aide de la vapeur de vinaigre en ébullition. Il donne la préférence à celles « qui ont des couleurs diverses, les aîles marquées de raies jaunes transversales, le corps allongé, plein et de la taille des cloportes » ; il leur associe, en tant qu'énergie de leurs propriétés, « les buprestes », ainsi que « cette variété de cantharides que l'on appelle *pituocampa*[2], et qui ne sont autres que les vers du pin[3] ». Pour conserver ces derniers il se contente de les griller en les laissant quelques instants dans un crible placé sur des cendres chaudes. Il emploie indistinctement les trois espèces contre les tumeurs cancéreuses, la gale ulcéreuse, les dartres malignes, et les mêle, comme emménagogues et diurétiques, aux remèdes lénitifs spéciaux en usage pour combattre les affections de l'appareil génito-

[1] *De re medic.*, lib. II, cap. LXV.

[2] Le texte arabe donne *fanthioun* فنطيون. (Voir B.-L.-N., n° 995.)

[3] Voilà un passage qui, s'il n'a pas été falsifié, vient à l'appui de l'assertion déjà émise par nous, à savoir que les anciens comprenaient des insectes aptères sous la dénomination de *cantharides*.

urinaire. Il affirme que ceraines gens en font un remède efficace contre l'hydropisie, à cause de la propriété qu'elles ont d'activer la sécrétion urinaire; d'autres (remarque intéressante à noter en passant et que nous avons pu déjà relever dans Avicenne) proposent un véritable traitement homéopathique contre l'empoisonnement par la cantharide, en préconisant l'emploi en boisson des pattes et des ailes de la cantharide elle-même.

Au surplus, c'est principalement au point de vue de leurs effets toxiques et de la médication propre à combattre ces effets que les auteurs médicaux anciens étudient ces insectes, et Dioscorides, pour sa part, prescrit le nitre *nathroun* mêlé à l'eau dans les cas d'empoisonnement par les buprestes particulièrement, et le lait dans ceux d'empoisonnement par les insectes des trois espèces, cantharides, buprestes et vers du pin.

Galien[1] imite Dioscorides: comme lui, il prend sans distinction les cantharides du blé à raies jaunes, les buprestes et les vers du pin, qu'il prescrit de tuer tous en les exposant aux vapeurs de vinaigre bouillant. C'est dans les cas de gale, d'éruptions furonculeuses et contre certaines affections de la peau et des ongles, qu'il a recours à leur emploi: il dit avoir vu un médecin obtenir de bons résultats en les ajoutant à petite dose aux remèdes diurétiques. Il en emploie toutes les parties, à l'encontre,

[1] *De constitut. art. medic.*, lib. XI.

spécifie-t-il, de ceux qui, éliminant les corps, ne prennent que les ailes et les pattes; il nous apprend que certaines personnes attribuent à ces ailes et à ces pattes des propriétés efficaces dans l'empoisonnement par l'ingestion des corps eux-mêmes; d'autres affirment, au contraire, que les corps, non seulement constituent un antidote des ailes et des pattes, mais, bien plus, méritent d'être rangés dans la catégorie des remèdes propres à combattre les intoxications mortelles. Enfin, il parle de l'action de ces insectes sur la vessie et attribue, comme nous le savons déjà par une citation d'Avicenne, les ulcérations qu'ils produisent dans cet organe à la propriété dont ils jouissent d'y diriger les humeurs âcres du corps. Entre autres substances, il représente la terre sigillée de Lemnos et le lait cuit, administrés en potions, comme d'un excellent effet dans le traitement des cystites cantharidiennes.

Aétius[1] range la cantharide et le bupreste parmi les poisons animaux; dans un autre passage[2], il nous dit que « les meilleures cantharides sont, comme il l'a expérimenté par lui-même, celles qu'on trouve dans le froment et qui ont des taches jaunes (*virgulas transversales melini coloris habentes*) » : un de ses maîtres, assure-t-il, les prescrivait en potion avec de l'urine, mais en enlevant préalablement aux insectes les pattes et les ailes. Lui-même s'étend longuement sur leurs propriétés toxiques, décrit leur

[1] *Tetrab. IV*, serm. I, cap. XLV.
[2] *Tetrab. I*, serm. II, cap. CLXXIV.

action sur la vessie, et, à l'exemple de ces médecins dont parle Dioscorides, prescrit[1] d'administrer en potions, dans les cas graves d'empoisonnement par les cantharides, les ailes et les pattes du vésicant.

Paul d'Égine[2] écrit que les cantharides trouvées dans le blé et marquées de bandes transversales de couleur orange (*luteas transversas zonas habentes*) sont surtout recherchées : comme Dioscorides et ses successeurs, il les tue à l'aide de la vapeur du vinaigre et signale leur emploi, mélangées à de l'urine, dans certaines affections. En outre, il n'a garde d'oublier de décrire et de traiter[3] l'empoisonnement dû à leur ingestion.

Actuarius[4] traite principalement cette dernière partie de la question, signale les désordres que l'insecte occasionne dans la vessie, et détaille les observations faites avant lui. Il est, parmi les auteurs grecs et latins, le seul qui, dans l'empoisonnement par l'absorption des buprestes, mentionne le symptôme de l'anasarque.

S'il faut en croire les écrivains arabes, un auteur antérieur à la plupart de ceux que nous venons de citer et qui, pour plusieurs d'entre eux, n'est autre qu'Aristote, aurait décrit les propriétés toxiques des cantharides et aurait même prescrit d'appliquer sur

[1] *Tetrab. III*, serm. I, cap. XLIX.
[2] *De re medic.*, lib. VII, litt. K.
[3] *Op. cit.*, lib. V, cap. XXX et XXXI.
[4] *Meth., sive de meth. med.*, lib. V, cap. XII.

IMPRIMERIE NATIONALE.

les *morsures* faites par elles un chaton de bague formé avec une pierre bézoard[1].

Quoi qu'il en soit, aucun des insectes vésicants décrits et usités dans l'antiquité n'est de même espèce que la cantharide médicinale actuelle (*Lytta vesicatoria*), laquelle, comme chacun sait, est d'un beau vert à reflets métalliques. Cette remarque a, du reste, été signalée par les naturalistes modernes[2]. D'autre part, en rapprochant les extraits qui précèdent des différents articles publiés sur ce sujet dans la *Revue scientifique* et dont nous dirons bientôt quelques mots, on peut se convaincre que les insectes vésicants, coléoptères ou autres, des médecines grecque, romaine et arabe, sont beaucoup plus énergiques dans leurs effets que ceux dont l'usage prévalut en Europe au moyen âge et jusqu'à notre époque.

Nous venons de voir que, chez les auteurs romains ou grecs, on ne trouve, à l'article *Cantharide*, rien qui indique que l'insecte fût employé contre la rage. Comme confirmation de ce fait, nous ajouterons qu'on ne rencontre pas davantage la mention de l'usage des cantharides dans les traitements divers qu'ils formulent contre cette affection : ni dans Celse, ni dans Oribase, ni dans Aétius, ni même dans Actuarius qui, postérieur d'un siècle au moins

[1] Voir B.-L.-N., n° 230.
[2] Voir, entre autres, L. Figuier, *Les Insectes*.

à Avicenne, eût pu, à la rigueur, profiter de ses observations, dans aucun des auteurs précités, disons-nous, il n'est, en aucune façon, question des insectes vésicants à l'article *Rage* de leurs ouvrages[1].

Il paraît donc bien établi que les Arabes seuls ont eu, les premiers, l'idée d'administrer ces insectes comme antirabiques. Une question se pose immédiatement : Comment cette idée a-t-elle pu leur venir? C'est ce que nous allons rechercher.

Tous les auteurs anciens considèrent comme indispensable, quand ils ont à traiter un individu mordu par un animal enragé, la condition d'*évacuer* le poison rabique.

Ainsi, par exemple, Celse[2] dit qu'il faut mettre sans retard une *ventouse* sur la morsure, afin d'*attirer au dehors* le virus. Il ajoute que, si l'on ne peut appliquer le feu, il faut *saigner* le malade, toujours

[1] Il serait fastidieux et inutile de donner la liste de tous les remèdes employés par les Grecs et les Romains dans le traitement de la rage, d'autant plus que ces remèdes sont, en grande partie, mentionnés dans les extraits arabes qui figurent plus haut. Les quantités dosiques seules changent quelquefois, ainsi que les substances accessoires. Parmi ceux que nous n'avons pas rencontrés chez les médecins musulmans, nous relevons : les feuilles de la ballote, en topiques avec du sel; le miel, en potions ou en aliment; la peau de serpent triturée, à la dose d'une drachme; le chou; la chair du poisson *smaris;* les feuilles tendres du sureau, avec de la fleur de farine d'orge; la chair de la moule en topiques; etc.

[2] *De re medic.*, lib. V, cap. XXVII.

dans le but d'*éliminer* le poison. Enfin, il recommande de faire *suer* le sujet, toujours incontestablement dans le même dessein, c'est-à-dire pour *activer l'élimination* du virus.

Aétius[1] agit dans le même sens. Dans un très long article qu'il dit avoir tiré de Rufus et de Posidonius, il prescrit, indépendamment d'un grand nombre de recettes, de veiller à ce que le ventre et la *vessie* des malades soient libres : *et egestionum quotidianarum et mictionum cura habenda est.* Il est clair encore ici que c'est toujours dans le but de *favoriser l'issue* du virus par les matières fécales et par l'*urine* que cette recommandation est faite. Aétius affirme même avoir connu un vieillard qui guérissait à coup sûr la rage, tout simplement en administrant de l'oseille, qui avait, dit-il, l'avantage de provoquer une abondante *diurèse.*

On voit, par suite, que l'attention des médecins grecs et romains s'était, dans le traitement de la rage, portée sur la *vessie.* Aussi, qu'est-il arrivé? C'est que les médecins arabes, Razès, Avicenne, Daoud El-Anthaky, qui se sont, comme on ne l'ignore pas, inspirés des auteurs anciens et les ont, en grande partie, cités et copiés, ont également porté leur attention sur la *vessie* et la *sécrétion urinaire.* En voici une preuve intéressante :

Avicenne, dans les cas de rage confirmée, prescrit l'emploi en boisson de « l'eau dans laquelle on a,

[1] *Tetrab. II,* serm. II, cap. XXIV.

à de nombreuses reprises, éteint un fer rouge ». Cette pratique était bien connue des anciens pour d'autres affections que la rage : mais pourquoi Avicenne la prescrit-il dans cette maladie? Marcellus Empiricus va nous le dire[1] : « L'eau, assure-t-il, dans laquelle on a éteint un fer rouge est excellente pour la *vessie :* on la nomme *aqua vesicaria.* »

Il ressort donc bien qu'Avicenne prescrit cette eau à cause de ses bons effets sur la vessie, et, par suite, il estimait, avec les auteurs anciens, que, dans la rage, c'est sur cet organe qu'il faut agir avant tout. Les différents extraits que nous avons cités nous montrent que son intention évidente, tout comme celle des autres médecins arabes, que leur préoccupation constante est *de faire uriner,* d'*activer la sécrétion urinaire :* quand bien même le malade urinerait du sang, il n'y aurait pas d'inconvénient à cela, bien au contraire, le résultat n'en serait que meilleur. Nous avons vu plus haut que Celse préconise les émissions sanguines.

De là à prescrire la cantharide, dont l'effet sur la vessie est beaucoup plus énergique que la plupart des médicaments analogues (fait bien connu de tous les auteurs, nous l'avons montré), et qui, d'après Daoud, « sert à préparer une eau qui remplace l'eau ferrugineuse obtenue au moyen de l'acier naturel »; la cantharide, que Dioscorides employait contre les maladies des organes génito-urinaires; la cantharide,

[1] *De medicam.,* II, cap. XXVI.

enfin, qui procure justement et au suprême degré ces émissions sanguines recherchées par Celse, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été vite franchi.

On comprendra sans peine que cet usage particulier des insectes vésicants pour combattre une affection aussi redoutable que la rage, après qu'il eut été consacré par l'expérimentation, ait primé facilement, dans la médecine arabe, tous les autres emplois qu'en faisaient les auteurs grecs, et, partant, nous ne serons pas étonnés quand nous le retrouverons, en plein XIXe siècle, encore en vigueur dans plusieurs régions de l'Afrique septentrionale.

Mais, bien plus : on va voir cette méthode, encore décrite au XVIe siècle par le médecin arabe Daoud El-Anthaky, s'étendre dans presque toute l'Europe, en Allemagne, en Hongrie, en Russie, etc.

Comment s'est produite cette diffusion? D'une manière fort simple. C'est à la fin du XVe siècle et pendant le XVIe que les ouvrages médicaux des Arabes sont publiés et traduits, comme Razès, pour la première fois en 1486, et, successivement, à Venise, en 1509, à Paris, en 1528 et 1548, à Bâle, en 1544; comme Avicenne, à Rome, en 1483, 1564 et 1608; comme Avenzoar, à Venise, en 1490, à Lyon, en 1531; comme Averroès, à Venise, en 1482 et 1552, à Lyon, en 1517, etc.

C'est à partir de cette époque que l'on voit apparaître, dans divers auteurs chrétiens, ce mode particulier de traitement antirabique, et les plus

anciens écrivains européens qui le mentionnent sont précisément du commencement du XVII[e] siècle, ce qui tend à démontrer qu'ils ont profité des traités arabes récemment édités. M. R. Blanchard nous a donné de ces écrivains une intéressante biographie[1]; nous y lisons que les cantharides partageaient avec différents autres insectes, méloés, hannetons, etc., l'honneur de servir à combattre la rage. Que le lecteur en juge :

En 1603, C. Schwenckfeld cite l'emploi, par les habitants des campagnes, du *Meloë majalis* qu'il décrit sous le nom de *Scarabæus unctuosus*.

La même année, Henri de Bra nous présente les cantharides; non content de les administrer à l'intérieur, il les applique aussi en topiques sur la morsure.

A. Matthiole, en 1619, Weickard, en 1626, représentent comme d'excellents antirabiques, l'un la cantharide, l'autre le hanneton.

En 1663, Cardan s'étend sur le même sujet : il reconnaît aux cantharides des propriétés remarquables pour éliminer le virus rabique par les voies urinaires, mais il met en garde contre leur action toxique et recommande de ne les employer qu'à bon escient.

[1] *Les Insectes antirabiques*, dans la *Revue scientifique*, n° 15, 10 avril 1886, p. 467. Se reporter à cette note pour les détails et l'indication des différentes sources auxquelles a puisé l'auteur. (Voir aussi, du même, *La Cétoine et la rage*, *loco cit.*, n° 4, 23 janvier 1886, p. 123.)

Spielenberg et, après lui, d'autres écrivains du XVIIIe siècle, disent que les habitants de la haute Hongrie, « pour guérir une espèce singulière d'hydrophobie fort aiguë », administrent la dose énorme de « dix cantharides réduites en poudre. Cette poudre, prise avec quelque véhicule propre, fait suer considérablement et fait quelquefois uriner copieusement, sans cependant occasionner aucune douleur. Les habitants de ce pays sont naturellement forts et robustes, et on croit qu'en donnant les cantharides entières, elles ne peuvent occasionner aucun dommage, et qu'au contraire, leurs pieds sont propres à chasser le venin du corps ».

Werlhof administrait les cantharides aux rabiques avec une entière confiance en leurs effets salutaires, mais il considérait comme indispensable de joindre à ce mode thérapeutique le traitement mercuriel interne, traitement qui fut, du reste, tenu en grand honneur à la fin du siècle dernier. On employait le mercure tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, et on lui attribua plusieurs cures merveilleuses.

Rumpel, en 1767, indique la formule des pilules de cantharides et ajoute qu'aucun des malades traités par ce remède n'avait éprouvé l'horreur de l'eau.

En 1777, le roi Frédéric le Grand ne dédaigna pas d'acheter d'un paysan silésien, après force négociations, la recette d'un spécifique contre la rage, spécifique constitué par le *Meloë majalis*. A la suite de la publication de ce remède par différents jour-

naux allemands, il parut une nuée de mémoires dont les auteurs citaient des cas de guérison de la rage par les méloés, aussi bien chez l'homme que chez les animaux, et ne tarissaient pas d'éloges sur le compte de l'insecte, invoquant à l'appui de leurs dires un grand nombre d'observations qui paraissaient démontrer son efficacité remarquable.

Raschig nous apprend, en 1816, qu'un juge de Sundorf, en Lusace, administrait avec un plein succès les excréments du méloé bouillis avec de la poudre de lycopode et additionnés de miel.

En 1833, Brandt et Ratzeburg préconisent le méloé et lui associent, comme doués des mêmes propriétés, le *Meloë proscarabæus* et la *Lytta vesicatoria*, cette dernière administrée en nature ou, plus souvent, en teinture, à une dose qui commence à trois gouttes et s'élève jusqu'à quarante.

Vingt ans plus tard, Herzog parle encore du méloé, relativement au traitement de la rage.

D'autre part, nous savons que la *cétoine dorée* est employée en Russie pour combattre la terrible maladie.

En 1846, un entomologiste russe, M. Motschoulsky, administra à un chien qui avait été mordu par un autre chien enragé deux cétoines en deux doses. « L'animal ne devint pas enragé, mais, chaque année, quand approchait l'époque à laquelle il avait été mordu, il était pris d'une tristesse qui durait quatre à cinq jours. » L'année suivante, deux enfants prirent chacun une cétoine et demie : « cela les fit

dormir, mais ils ne présentèrent, par la suite, aucun signe d'hydrophobie. »

« La population russe, dit, en 1851, le docteur Mandilèny, a grande confiance dans ce mode de traitement auquel sont dues des guérisons connues de tous. »

En 1851 également, M. Guérin-Méneville parle d'un paysan russe du gouvernement de Saratow qui pulvérisait les cétoines, étendait la poudre ainsi obtenue sur du pain beurré sans sel, et donnait ce pain à manger au malade. Il rapporte que, pendant trente ans, on n'a eu à déplorer la mort d'aucun des sujets auxquels ce remède avait été administré.

Enfin, M. A. Becker, naturaliste russe, affirme[1] avoir guéri, en 1883, à Sarepta ou dans les environs, plusieurs personnes et des chiens qui avaient été mordus plus ou moins grièvement par un chien enragé, simplement en leur donnant à avaler des cétoines.

Après tout ce qui précède, il ne sera pas sans intérêt, croyons-nous, de lire quelques détails sur la méthode de traitement antirabique encore employée couramment dans l'Afrique du nord. Nous allons donc examiner ce point.

[1] *Le Scarabée antirabique*, dans la *Revue scientifique*, n° 2, 9 janvier 1886, p. 60.

III

TRAITEMENT DE LA RAGE EN ALGÉRIE ET EN TUNISIE.

A. — ALGÉRIE[1].

Nous voyons d'abord divers vésicants employés comme antirabiques dans la province d'Oran. Nous prenons ce qui suit dans une note due à la plume de M. I. Lapaine :

« M. Georges Lumbroso ne se trompait pas en avançant (*Revue scientifique* du 6 février dernier) que les Arabes attribuent à la cétoine des propriétés curatives de la rage.

« . . . . Les indigènes oranais ne se contentent point de la cétoine pour le traitement de la rage. La médication est variable. Ils se servent aussi de la coccinelle, qu'ils nomment *ghobar es-sma* « la pous« sière du ciel » : le même terme s'applique à la cétoine et à la plupart des coléoptères. Ils emploient également la cantharide qu'ils connaissent sous le nom de *debbent el-hind* « la mouche des Indes ».

« Voici le manuel opératoire. . . que j'ai entendu exposer par un des lettrés les plus distingués de l'ancienne université de Tlemcen, et que, d'ailleurs, on peut lire tout au long dans le fameux traité *Kitab et-*

[1] Pour ce paragraphe, cf. I. Lapaine, *Le Traitement de la rage chez les Arabes*, dans la *Revue scientifique*, n° 10, 6 mars 1886, p. 316, et docteur E. Bertherand, *La Rage d'après les médecins arabes*, dans le *Mobacher*, journal officiel de l'Algérie, n° 2834, 26 mars 1887.

teub « le Livre des médecins » (*sic*, pour *le Livre de la médecine*) de Sidi Abd Allah ben Azouz... :

« On met dans une bouteille *sept* cétoines. Ces insectes, paraît-il, réduits par la famine, se mangent les uns les autres : le dernier survivant finit par mourir : sa dépouille, une fois desséchée, est réduite en poussière et introduite dans un raisin sec que l'on fait avaler au rabique. Lorsqu'on emploie la cantharide, il faut en restreindre le nombre à *trois*, quoiqu'on ne mange que la dernière, « à cause de « la violence du remède ».

D'autres médecins administrent la cantharide de la manière prescrite par le Cherif, c'est-à-dire pulvérisée et incorporée dans du bouillon de bœuf.

Du reste, les indigènes de l'Algérie ne se bornent pas à l'emploi des vésicants dans le traitement de la rage. Au nombre des remèdes qu'ils administrent, on mentionne les suivants :

On fait manger au blessé le cœur cru et pantelant du chien même qui l'a mordu. Quelques praticiens font bouillir ce viscère avec la bulbe de la scille maritime, appelée *ferâoun* فرعون dans certaines parties de l'Algérie, *ânsel* عنصل, qui est le terme scientifique, et *besel el-far* بصل الفار, « oignon à rat », dans d'autres. D'aucuns emploient ce mélange en emplâtres et non en aliment.

D'autres arrachent une dent canine de l'animal atteint de la rage et l'appliquent tout simplement sur la morsure qu'il a faite.

Dans certaines tribus, on donne à manger à la

personne mordue une datte ou un morceau de pain de la grosseur d'une datte que l'on a, au préalable, imprégné du sang de la plaie.

Les Zana, tribu du cercle de Batna, font boire aux hydrophobes du lait de femme.

Dans d'autres régions, on applique sur la plaie un cataplasme de jaunes d'œufs; au bout d'un certain temps, on retire ce cataplasme et on oblige le malade à le manger avec du miel ou de l'huile et du pouliot de montagne (*Teucrium polium*). On doit réitérer l'ingestion de ce remède pendant quatre jours consécutifs.

Ailleurs, les Arabes cautérisent la morsure et y appliquent des cataplasmes composés de henné ou des feuilles de différents végétaux, tels que la *zata* (?) [peut-être pour *zita* زيتة, *limoniastrum*, ou *zeïiata* زيّاتة, *sium siculum*, vulgairement *berle de Sicile*], la *maghnia* (?), etc., après quoi, ils ont recours aux marabouts qui leur vendent soit différentes drogues tenues secrètes, soit des amulettes, talismans et prières destinés à les prémunir contre l'hydrophobie.

Les gens du désert traitent la plaie comme une plaie simple : si l'individu mordu présente des symptômes de délire rabique, on se contente de lui jeter de l'eau à la figure. Ailleurs, on le force, pendant quarante jours, à ne boire qu'au moyen d'un roseau, à ne point se laver, à ne toucher ni eau ni quoi que ce soit avec les mains, à ne manger qu'à l'aide d'une cuiller. Au bout de ce laps de temps, s'il est encore vivant, on le considère comme sauvé.

B. — TUNISIE.

1° SOUSSE.

Voici les renseignements que donne M. Bonnet[1] sur le système employé à Sousse :

« Dans le numéro de la *Revue* du 6 février dernier, M. le docteur Lumbroso mentionne, sans le nommer, un insecte employé comme antirabique par un médecin indigène de Ksar Es-Saf (Tunisie); cet arthropode, dont M. Lumbroso n'a pu donner le nom aux lecteurs de la *Revue*, est le *Mylabris Oleæ* (en arabe *dzernouh*), espèce très commune dans toute la Régence. Il y a déjà trois ou quatre mois que j'ai décrit avec quelques détails (voir *Journ. d'hist. nat. de Bordeaux*) l'usage qu'un *toubibe* (médecin) de Gabès faisait de cet insecte dans les cas de rage canine communiquée à l'homme; M. le docteur Gessard, pharmacien-major, vient de m'envoyer le même mylabre qu'il a trouvé chez un toubibe de Sousse, où il était soigneusement conservé pour le même usage qu'à Gabès et à Ksar es-Saf; en réalité, l'emploi du *Mylabris Oleæ* comme antirabique est assez fréquent dans le Djérid, dans l'Arad et dans le Sahel : les doses varient peu; seul, le véhicule est différent, suivant les localités; tantôt c'est un liquide, tel que bouillon de mouton ou même simplement *aqua fontis;* d'autres fois, comme à Sousse, on incorpore

[1] *Les Insectes antirabiques*, dans la *Revue scientifique*, n° 12, 20 mars 1886, p. 379.

la poudre de mylabres dans du miel ou dans une pâte composée de farine d'orge et d'huile d'olive, et le malade absorbe le médicament en trois ou sept doses, prises chaque matin à jeun. La plupart des *toubba* connaissent parfaitement l'action de cette drogue sur l'appareil *génito-urinaire*; aussi quelques-uns hésitent-ils à l'employer, la regardant, avec raison, comme un remède dangereux. Tel est le cas d'un toubibe de Sousse qui vantait à mon confrère et ami, M. Gessard, l'efficacité d'un mélange par parties égales (10 grammes) de quinquina rouge et d'une plante indigène, nommée *chendegoura;* j'ai reconnu sans peine dans cette dernière une petite labiée, assez commune dans les champs et les lieux secs, l'*Ajuga Iva* (Schreb). » Etc.

2° GABÈS ET LE DJÉRID.

Nous avons pu nous procurer les indications suivantes concernant la méthode de traitement suivie à Gabès et appliquée principalement par certains personnages religieux :

Lorsqu'un individu est mordu par un chien enragé, c'est seulement au bout de vingt-trois jours comptés qu'on lui administre la potion qui doit mettre sa vie à l'abri du danger, en prévenant l'apparition de la rage. Cette potion, fort simple, est ainsi composée : Dans une assiettée de bouillon préparé, sans aucune espèce d'assaisonnement, avec de la viande prise sur un agneau d'un an, on incorpore le poids

exact, c'est-à-dire pesé à la balance, d'un grain de blé du coléoptère vésicant appelé *dzernouh* ذرنوح, et l'on fait boire au malade ce bouillon qui provoque de violentes coliques, de la cystite, et amène des émissions sanguines par les voies urinaires.

Cinq jours après, c'est-à-dire le vingt-huitième jour à compter du moment de l'accident, on réitère l'application du remède; le sujet est pris, à nouveau, de coliques épouvantables et ne tarde pas à uriner du sang dans lequel on trouve, prétendent les indigènes, sept petits vers ayant la forme de minuscules crevettes *bou chiba* بو شيبة. Ces vers sont des petits chiens engendrés dans le corps par le virus rabique. Leur expulsion est un indice non douteux de la guérison du malade, qui, dès lors, n'a plus à redouter l'apparition d'aucun des désordres consécutifs à la morsure.

Il est presque inutile de faire remarquer que les prétendus chiens expulsés avec l'urine ne sont autre chose que ces grumeaux de sang mélangés à du mucus, ces fragments de chair dont parlent Avicenne et Daoud El-Anthaky. La formation en est due à l'action vésicante du coléoptère sur la vessie.

Les habitants de la contrée assurent que ce remède ainsi appliqué est d'une efficacité merveilleuse quand on l'administre en temps utile, c'est-à-dire avant le quarantième jour, car, au bout de ce délai, le sujet entre dans la période de rage confirmée et aucune médication ne peut l'arracher à la mort. Il est surexcité, déchire ses vêtements, ne mange ni ne

boit plus; la vue et le contact de l'eau deviennent insupportables pour lui. On emploie, du reste, ce liquide pour mettre fin à ses souffrances, en le répandant sur lui.

L'individu enragé fuit les femmes; l'odeur de la rue sauvage (*Peganum harmala*) lui inspire au suprême degré une horreur toute particulière.

Les insectes employés par les habitants de Gabès appartiennent à deux variétés. La première, qui est la plus recherchée, est noire, marquée de toutes petites taches ou points orange; elle nous paraît se rapprocher beaucoup de l'espèce décrite et employée dans l'antiquité par Aétius.

La seconde est plus rare: quoique noire aussi, elle diffère de la précédente en ce qu'elle comprend des insectes caractérisés par une tache orange placée à l'extrémité des élytres, et par deux bandes transversales, dentées et de la même couleur, situées, l'une à la partie médiale, l'autre à la naissance des élytres. Les sujets de cette variété atteignent à très peu de chose près la taille des guêpes. Il ne serait pas étonnant que ce fût là l'espèce décrite par Dioscorides, Galien, Paul d'Égine, et, après eux, par les médecins arabes, espèce que ces auteurs s'accordent à placer au premier rang des vésicants, eu égard à l'énergie de ses propriétés médicinales.

Quoi qu'il en soit, ces insectes constituent le principal remède connu et usité à Gabès pour combattre la rage. On les prend dans les champs, on

IMPRIMERIE NATIONALE.

les enferme dans des tubes en roseau et on les conserve ainsi indéfiniment sans leur faire subir aucune préparation.

Outre cela, il nous a été rapporté[1] que dans certaines régions du sud tunisien, on soumet à une pratique des plus bizarres les gens mordus par des chiens hydrophobes. On éventre un mouton, et, dans ses entrailles fumantes, le malade introduit séance tenante le membre mordu. Il doit le laisser dans cette position pendant un laps de temps déterminé, moyennant quoi il est guéri.

A Touzer et dans les oasis du Djérid tunisien, certains marabouts font prendre, tous les matins, aux hydrophobes, pendant trois jours consécutifs, une livre de henné que l'on a mis macérer dans l'eau. Aussitôt après avoir absorbé cette potion, le malade doit faire ses grandes ablutions et déjeuner.

Les nomades de cette région administrent divers remèdes, tels que : le foie rôti du chien enragé qui a causé la maladie; — une poudre tenue secrète et dans laquelle il entre un scarabée; — du sang de chérif ou descendant de Mahomet, pris à la veine du pouce. Ceux qui prescrivent ce dernier remède prétendent l'avoir emprunté aux œuvres de Daoud El-Anthaky; pour notre part, nous ne l'avons pas trouvé mentionné dans la *Tadzkirat* de cet auteur qui, à l'article *Sang*, se borne à indiquer ce liquide

[1] Nous devons ce renseignement à l'obligeance de notre collègue et ami, M. Kaddour Larby, interprète militaire.

en général, lorsqu'il est frit, comme propre à annihiler l'effet des poisons.

3° SFAX ET MEHDIA.

Les médecins arabes de la région de Sfax emploient, pour conjurer les effets du virus rabique communiqué à l'homme, des coléoptères de la tribu des Mylabres. Ils les appellent au pluriel *dzerarih* ذراريح, et *dzernouh* ذرنوح au singulier. Il en existe dans le pays plusieurs variétés : la plus abondante, celle que choisissent de préférence les indigènes, se fait remarquer par une taille un peu plus forte que les autres. Le corps est noir, velu; les élytres, d'un beau jaune orange, sont ornés, à leur partie antérieure, de quatre gros points noirs, deux sur chaque élytre; au milieu et à l'extrémité des mêmes étuis, se voient deux larges bandes transversales, noires et dentées. Parmi les autres variétés, la plus nombreuse après celle que nous venons de décrire a le corps noir, glabre et, pour la couleur, ressemble en tout point à la première des deux espèces employées à Gabès[1].

A part ces derniers qui nous ont été apportés par des indigènes de la banlieue de Sfax, nous avons trouvé tous ces coléoptères vivant côte à côte. Ils

[1] La faible portée de nos connaissances entomologiques ne nous permettant pas de déterminer exactement ces insectes, nous en adressons quelques spécimens à la Commission du *Journal asiatique*, en la priant de les tenir à la disposition des savants qui désireraient les examiner.

ont fait leur apparition dans les derniers jours du mois d'avril et, dès le commencement de mai, ils voltigeaient en très grand nombre sur les fleurs de diverses plantes aromatiques, tout en paraissant rechercher de préférence les fleurs blanches de la rue sauvage, très commune dans les parages sfaxiens. C'est dans les fourmilières creusées au pied des touffes de cette plante que nous avons vu les femelles aller déposer leurs œufs.

Les Arabes recueillent ces insectes au point du jour, pendant qu'ils sont encore engourdis par la fraîcheur du matin, et les tuent exactement à l'aide du procédé décrit, il y a dix-huit siècles, par Dioscorides et qu'Avicenne a adopté. Dans un chiffon de toile grossière, ils en réunissent une trentaine environ et en forment une sorte de sachet qu'ils placent au-dessus d'un récipient en terre à moitié rempli d'eau: le liquide est alors soumis à l'ébullition pendant vingt-quatre heures. La vapeur qui s'en dégage pénètre le petit sac, et, retombant en gouttelettes après sa condensation, colore fortement le liquide en jaune. C'est le principe subtil et essentiellement toxique dont elle débarrasse en grande partie les mouches qui l'imprègne de cette couleur; ce principe est contenu dans toutes les parties de l'insecte, mais plus particulièrement, on ne l'ignore pas, dans la liqueur jaune, fétide et vésicante qu'il sécrète à volonté et qui constitue son unique moyen de défense.

On remplace très souvent, pour l'opération qui

précède, l'eau par du vinaigre[1]; les médecins consciencieux répètent même deux fois l'ébullition, en employant d'abord de l'eau et ensuite du vinaigre. C'est alors qu'après avoir fait sécher les coléoptères à l'ombre, on les place dans des fioles de verre ou des tubes en roseau qui sont hermétiquement clos. On peut les y conserver presque indéfiniment sans qu'ils perdent leurs propriétés antirabiques.

Lorsqu'un médecin est appelé auprès d'un individu mordu par un chien enragé, loin de se hâter de recourir au vésicant, il se borne tout d'abord à cautériser la plaie, s'il le juge convenable, et à la panser absolument de la même manière qu'il ferait pour une blessure ordinaire. Il prescrit aussi divers remèdes internes, fébrifuges, purgatifs, sudorifiques ou autres.

Le vingt-deuxième jour qui suit l'accident seulement, il administre au sujet, dans une demi-tasse de bouillon de viande de mouton, ou préférablement d'un tout jeune agneau, préparé sans aucun condiment, un seul des coléoptères, réduit en poudre et mêlé avec trois *nouaya* ou carats de fenouil et la même quantité de sel ammoniac[2], soigneusement pulvérisés. Pour calmer l'effet inflammatoire que doit immanquablement produire ce breuvage sur les organes génito-urinaires du malade, on lui fait

[1] Aujourd'hui encore, en Europe, c'est aux vapeurs du vinaigre ou de l'ammoniaque que l'on soumet les cantharides officinales pour les conserver.

[2] Appelé à Sfax *senajer* صناجر.

absorber à hautes doses du beurre frais ou, à son défaut, du beurre fondu.

Bien qu'on se borne à faire prendre un seul des coléoptères, la quantité du remède varie suivant l'âge et la complexion du sujet : c'est la grosseur de la mouche qui constitue la différence dosique. On donne une des plus grosses à l'homme adulte et bien constitué; une moyenne, au jeune homme et à la femme, et aux enfants, les plus petites.

Les lettrés de Sfax affirment que jamais un cas de rage n'a résisté à ce traitement lorsque le blessé en a fait usage au moment précis. Ils citent encore la *chendegoura* (*ajuga iva* ou autres Labiées voisines), comme produisant de bons effets, mais la tiennent pour bien inférieure au *dzernouh*.

Les habitants de Mehdia nous ont cité trois substances douées, suivant eux, de propriétés curatives de la rage :

L'une est la *chendegoura;*

La deuxième est un coléoptère appelé, lui aussi, *dzernouh :* à la description qui nous en a été faite, il nous a paru être le même que celui de Sfax;

La troisième est un autre coléoptère appelé *ghebret es-sma* غبرة السماء, « la poussière du ciel » (?), qui passe pour égaler le *dzernouh* en efficacité. Il ne s'agit pas ici de la coccinelle qui porte dans certaines parties de l'Algérie le même nom de *ghebret es-sma*[1]; l'insecte de Mehdia est gros comme un pois

[1] Dans la région de Sfax, la coccinelle est appelée *bou keder* بو قدر

chiche, rond, de couleur feuille-morte ou brun jaunâtre, quelquefois avec des nuances plus claires, peut-être velu; il répand une odeur nauséabonde. C'est à l'époque des fortes chaleurs que l'on voit ces petits animaux voler en essaims nombreux, au coucher du soleil, sur les fleurs d'une plante appelée *koukhera* كوخرة, qui croît, paraît-il, communément dans les endroits sablonneux des environs de Mehdia. A Sfax, on trouverait le même coléoptère ou une variété du même genre sur les fleurs des rosiers, des jasmins et principalement sur celles de la pastèque. Nous n'avons pu nous procurer ni l'insecte ni la plante : aussi donnons-nous sous toutes réserves les détails qui les concernent.

M. Lumbroso (*Revue scientifique* du 6 février 1886) a signalé le cas d'un homme qui, ayant été mordu par un chien enragé, fut envoyé à Ksour Es-Saf, petite ville du caïdat de Mehdia.

C'est effectivement dans cette localité que les habitants de toute la région de Mehdia vont faire soigner les personnes pour lesquelles on redoute l'apparition

«l'animal qui dévoile le destin». Cette dénomination lui est commune avec un grand nombre d'insectes, surtout des scarabées, parce que, suivant les grossières croyances des campagnards et des nomades, ces petits animaux servent, au moyen de pratiques enfantines, à révéler certaines choses qui paraissent être le secret de l'avenir, comme le sexe auquel appartiendra l'enfant ou l'animal dont on attend la naissance, la quantité et la qualité de la récolte, a sécheresse ou la pluviosité d'une année, la douceur ou la rigueur d'un hiver, etc.

de l'affreuse maladie. Là, ils les confient à un médecin réputé très savant, du nom d'El-Hadj Hassen Eth-Thelik, qui les met à l'abri de tout péril en leur donnant à manger, soit une préparation composée en apparence de farine, soit un ragoût fait avec de la viande d'agnelet prise sur la cuisse ou la jambe, ragoût dans lequel il incorpore de la poudre de cantharides mêlée avec diverses substances accessoires. Cette mixture ne manque pas de produire l'effet habituel, indice de la guérison : épouvantables douleurs dans la vessie, cystite et sécrétion, avec l'urine de sang, de matières charnues et muqueuses, dans lesquelles la crédulité du malade lui fait voir des embryons de chiens.

El-Hadj Hassen administre le bienfaisant médicament, quinze jours après la morsure pendant les fortes chaleurs, de vingt et un à vingt-cinq jours pendant la saison tempérée et l'hiver. Pris après trente-cinq jours, il ne saurait plus être d'aucune efficacité, et le sujet est fatalement condamné si le chien qui l'a mordu était réellement atteint de la rage.

A Djemmal, village situé au sud de Monastir, vit un autre médecin appelé El-Mellouly, qui partage avec son confrère de Ksour Es-Saf la réputation de guérir les hydrophobes.

Les gens du pays ont une confiance illimitée dans le remède de ces deux praticiens, remède qui, disent-ils, ne diffère de l'un à l'autre que par le véhicule et les substances accessoires dans lesquelles on

l'administre, mais dont ils ignorent la composition exacte. Ils prétendent n'avoir eu, de mémoire d'homme, à déplorer son insuccès que dans un seul cas, celui d'un homme de la petite ville de Moknine, qui, mordu grièvement en différents endroits du corps, principalement sur des parties découvertes, comme la tête, le visage, les mains[1], succomba, malgré l'application du traitement et les soins empressés dont il fut l'objet.

Il y a encore peu de temps, les médecins de Sfax négligeaient complètement l'emploi des insectes vésicants dans le traitement de la maladie qui nous occupe. Cela tenait, prétendent-ils, à ce qu'ils n'avaient pu découvrir dans le pays aucun insecte répondant exactement à la description que les fondateurs de la médecine arabe ont donnée du *dzernouh*. Quant aux coléoptères qui existent dans la contrée, ils avaient dû, après y avoir eu recours, abandonner leur emploi, ces insectes étant d'une application dangereuse et ayant causé maints accidents très graves, soit parce que le remède était trop fortement dosé, soit parce qu'il était imparfaitement combiné avec les substances accessoires destinées à

[1] « . . . . . Le docteur Jagell fait observer qu'il y a lieu de faire une différence entre les morsures de loup et de chien enragés produites directement sur le corps humain et celles qui ont eu lieu à travers des tissus de laine (habits, etc.). Il est reconnu que les dernières ont toujours été inoffensives, et tous les malades de M. Pasteur qui sont morts d'hydrophobie sont précisément ceux dont les blessures n'avaient pas été faites à travers des tissus de laine. . . . . » (*Revue scientifique*, n° 8, 21 août 1886, p. 252, col. 1).

mitiger son action toxique. Vers le milieu de ce siècle à peine, un Sfaxien, mordu par un chien enragé, alla trouver un médecin de Ksour Es-Saf nommé Âli Ben El-Hadj Ramdhan, dont la réputation était arrivée jusqu'à lui, et fut assez heureux pour pénétrer le secret du médicament, secret qu'à son retour, il divulgua à ses concitoyens. Dès lors, l'usage s'en répandit à Sfax.

Cet Âli Ben El-Hadj Ramdhan entoura, sa vie durant, du plus profond mystère la préparation de la précieuse drogue; à sa mort, il en légua la formule à ses deux filles qui s'en servirent encore pendant longtemps et finirent par la rendre publique.

4° TUNIS.

Les indigènes de Tunis et des environs emploient le *dzernouh* noir à élytres orange que nous avons vu les médecins de Sfax rechercher de préférence. On prend un insecte, un seul, on l'écrase, on le pétrit dans une petite quantité de miel et on l'avale. On doit commencer ce traitement sept jours après l'accident, et le réitérer quotidiennement pendant une semaine entière. Notons ici une remarque assez singulière : le droguiste arabe de qui nous tenons ce renseignement nous a affirmé avoir maintes fois vendu de ces coléoptères à des Européens, Italiens ou Maltais, qui en avaient fait usage et s'en étaient très bien trouvés.

Il existe, à Zaghouan, un médecin qui jouit dans la contrée d'une grande réputation comme guéris-

seur de morsures rabiques : il administre lui aussi, paraît-il, un coléoptère vésicant.

Enfin, un campagnard de la région de Nabeul nous a, depuis peu, signalé une plante appelée *douda* دودة, comme douée de propriétés antirabiques remarquables. Cette plante, qui nous est inconnue, croît communément dans les montagnes de la presqu'île du cap Bon, et les gens de ces cantons en font un grand usage.

Dans le caïdat de Bizerte, dans celui de Mateur, et jusque sur les montagnes des Mogod, nous avons retrouvé l'emploi d'un médicament caustique dont la composition est tenue secrète, mais dont l'effet invariable et immédiat est, au dire des indigènes, de « provoquer l'expulsion de petits chiens par les voies urinaires », avec accompagnement de cystite et de fortes coliques.

Tels sont les détails qu'il nous a été donné de recueillir sur une question déjà suffisamment intéressante par elle-même et qui emprunte aux travaux de M. Pasteur un surcroît d'actualité. N'est-il pas curieux, en effet, de voir l'idée médicale de Razès, après avoir traversé tant de siècles, se retrouver intacte, non seulement chez les Arabes de nos jours, mais encore dans certaines contrées européennes?

Outre cet usage des *dzerarih* comme antirabique, nous avons vu, mais rarement, employer en Tunisie la cantharide sous forme de vésicatoires volants,

comme révulsif et pour combattre certaines douleurs, névralgiques ou autres, de la face, des yeux, de la tête, des oreilles, du corps, les maux de dents, d'oreilles, etc. Nous croyons que ce mode de traitement n'appartient pas aux Arabes, mais qu'il a été introduit chez eux par les Européens.

Nous ne terminerons pas ce mémoire sans dire quelques mots des pratiques de dévotion ou de sorcellerie usitées en Algérie et en Tunisie pour conjurer la rage, comme aussi des marabouts auxquels les Arabes, dans leur grossière superstition, attribuent depuis des siècles la vertu d'assurer l'immunité aux personnes mordues par des animaux enragés.

M. I. Lapaine nous apprend (*Revue scientifique, op. cit.*) que les descendants de Sidi Mohammed Bel Kassem, le marabout des Hassassna, tribu du sud oranais, écrivent un verset du Koran sur une feuille de papier vert, triturent cette feuille dans le lait d'une vache noire et font avaler le mélange au malade.

Les marabouts de la zaouïa de Sidi Mohammed Ben Âmmar, dans les environs de Nedroma, ne traitent pas le rabique lui-même : ils le guérissent par procuration, en faisant boire à l'un de ses proches l'eau qui, versée dans un récipient au fond duquel on a écrit un verset du Koran, a délayé l'encre de l'écriture.

En Tunisie, on nous a vanté l'efficacité des eaux du puits situé dans la koubba de Sidi Daoud, près de la Marsa. On verse à profusion l'eau de ce puits sur le pèlerin hydrophobe, on lui en fait boire à fréquentes reprises, et cela suffit à le prémunir contre les conséquences de sa morsure.

Le puits appelé *Bir El-Âfou* « le puits du pardon », dans la zaouïa de Sidi Âbd El-Kader El-Djilani, au village de Menzel Bou Zelfa, non loin de Soliman, et le puits de la koubba de Sidi Bou Âtsman, que l'on rencontre au nord de Djemmal, localité du Sahel dont il a déjà été parlé, nous ont été cités comme jouissant des mêmes propriétés.

Dans la région de Sfax, nous mentionnerons plusieurs santons, savoir :

Sidi Mansour El-Ghoulam, religieux nègre enterré sur le bord de la mer, à trois ou quatre lieues au nord-est de Sfax. Le musulman pour lequel on redoute l'hydrophobie se rend en grande pompe au tombeau du saint, et se plonge plusieurs fois dans l'eau salée, au pied de la koubba; après chaque immersion, il vient baiser dévotement l'anneau fixé à la porte de la chambre dans laquelle repose la dépouille de Sidi Mansour. Cette simple pratique met le blessé à l'abri de tout danger. On guérit aussi les animaux mordus et les chiens enragés eux-mêmes en les immergeant dans la mer à cet endroit.

Sidi Meserra. La koubba de ce savant derviche s'élève plus au nord, sur le bord de la mer égale-

ment et à 35 kilomètres environ de Sfax. Pour sauver leurs jours menacés, les personnes mordues font, sans s'arrêter et d'un pas rapide, sept fois le tour du petit édifice carré qui abrite les restes du saint; cela fait, elles vont se plonger dans la mer, vis-à-vis de la koubba et dans un endroit particulier.

Sidi Âbd Allah Bou Gerbouâ. Tout près du tombeau de ce saint, inhumé sur la route de Sfax à Kairouan, campent ses arrière-neveux, groupés autour de la tente qu'il habitait de son vivant. Pour prévenir l'apparition de la rage, il suffit d'embrasser, à plusieurs reprises et en récitant des prières ou des invocations, le grand montant central de cette tente; on doit aussi manger une poignée de terre prise au pied du montant et que l'on a tenue pendant quelques instants sur la tête.

Les nomades de la région de Mehdia vont chercher la guérison de la rage chez les Oulad Sidi El-Ferjani, petite tribu répandue un peu par toute la Tunisie et dans laquelle l'exercice de la médecine s'est, dit-on, perpétué depuis un temps immémorial. Les descendants de Sidi Ahmed El-Ferjani administrent aux hydrophobes une drogue dans laquelle ils incorporent un coléoptère, mais les malades doivent, après l'ingestion du remède, se soumettre à certaines pratiques qui sont absolument indispensables pour en assurer l'efficacité. Entre autres simagrées, il leur faut faire sept fois le tour du grand montant de la tente jadis habitée par l'an-

cêtre de la tribu, et manger de la terre ramassée au pied de ce montant, tout comme à Sidi Bou Gerbouâ. Les Oulad Sidi El-Ferjani guérissent aussi les animaux domestiques menacés de devenir enragés, en les aspergeant tout simplement d'eau qu'ils ont, au préalable, conservée quelques secondes dans leur bouche.

Parmi les citadins habitant Mehdia ou les villages environnants, il en est qui, dans les cas de rage, croiraient le traitement du médecin de Ksour Es-Saf complètement inutile, si, avant de l'aller consulter, ils ne se plongeaient, pendant la nuit et à sept reprises différentes, dans l'Oued El-Meselman, torrent qui finit à la mer à quelques kilomètres au nord de Mehdia. Lorsque ce cours d'eau est à sec, et c'est le cas le plus fréquent, ils s'immergent dans un endroit quelconque de la baie comprise entre son embouchure et la ville de Mehdia, baie qui doit à cette particularité de porter le nom de *Behr Es-Salmin* « la mer des sauvés, des gens mis à l'abri du danger ».

Enfin, il nous a été rapporté que les habitants du Djérid, ceux des localités de Gafsa, El-Ayaïcha et autres, ainsi que les nomades de toute cette région, ont coutume de se rendre à une source d'eau chaude nommée *Gueltet Ech-Chefâ* « l'étang de la guérison », ou *Bir Ech-Chefâ* « le puits de la guérison », et située au village d'El-Guetar, près de Gafsa, dans laquelle ils se plongent sept fois de suite, en récitant cer-

taines formules de dévotion. Ils boivent, en outre, l'eau de la source, l'emploient à leurs ablutions et à la préparation de leurs aliments. Si le pèlerin est en état de grâce, si c'est un homme de bien, un pratiquant fervent et qu'en se rendant au Guetar, il ne soit animé d'aucune arrière-pensée, il est guéri avant même son arrivée au but du voyage. On cite des individus qui, après s'être rendus à la source, ne pouvaient, pour un motif quelconque, faire usage des eaux miraculeuses : ils n'en étaient pas moins guéris. Au contraire, l'homme mordu est-il un mauvais croyant, et en s'acquittant du pèlerinage obéit-il à un autre sentiment qu'à celui de la foi : il meurt infailliblement, quelle qu'ait été sa dévotion extérieure.

Lorsqu'un individu mordu par un animal hydrophobe est entré dans la période de rage confirmée, loin de le considérer comme perdu, ses parents, après l'avoir solidement garrotté et bâillonné, le transportent au Guetar, le plongent dans la source et lui font remplir toutes les conditions du rituel accoutumé. Ils le délient ensuite et le laissent aller : si le malade est dans l'état de grâce mentionné plus haut, il se trouve radicalement guéri.

Les eaux de la *Gueltet Ech-Chefâ* doivent leurs propriétés bienfaisantes à la bénédiction d'un saint dont nous ignorons le nom.

Tunis, août 1887.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ARABES,

PAR

M. CLERMONT-GANNEAU.

(SUITE.)

VI

LE PONT DE LYDDA.

Depuis la publication de mon étude[1] sur ce pont qui intéresse à la fois, comme j'ai essayé de le montrer, l'histoire arabe et celle des Croisades, j'ai pu, grâce à l'obligeante entremise du frère Liévin, en faire prendre une très bonne photographie par M. Bonfils, l'habile photographe de Beyrouth. On a jugé qu'il serait utile de donner ici une reproduction fidèle de cette photographie parce qu'elle met en lumière certains détails épigraphiques et archéologiques sur lesquels mes notes de voyages n'étaient pas suffisamment explicites.

La planche (*pl. double*) montre une partie de la face orientale (amont) de l'arche centrale du pont, avec l'inscription de Beibars flanquée des deux lions. On remarquera que l'angle supérieur de droite de la dalle

[1] *Journal asiatique*, novembre-décembre 1887.

IMPRIMERIE NATIONALE.

portant l'inscription a été brisé, probablement au moment de la mise en place, et que l'on y a ajusté un petit béquet carré se raccordant à l'ornementation initiale.

Je transcris à nouveau le texte directement d'après la photographie :

(1) بسم الله الرحمن الرحيم وصلواته على سيدنا محمد وصحبه اجمعين

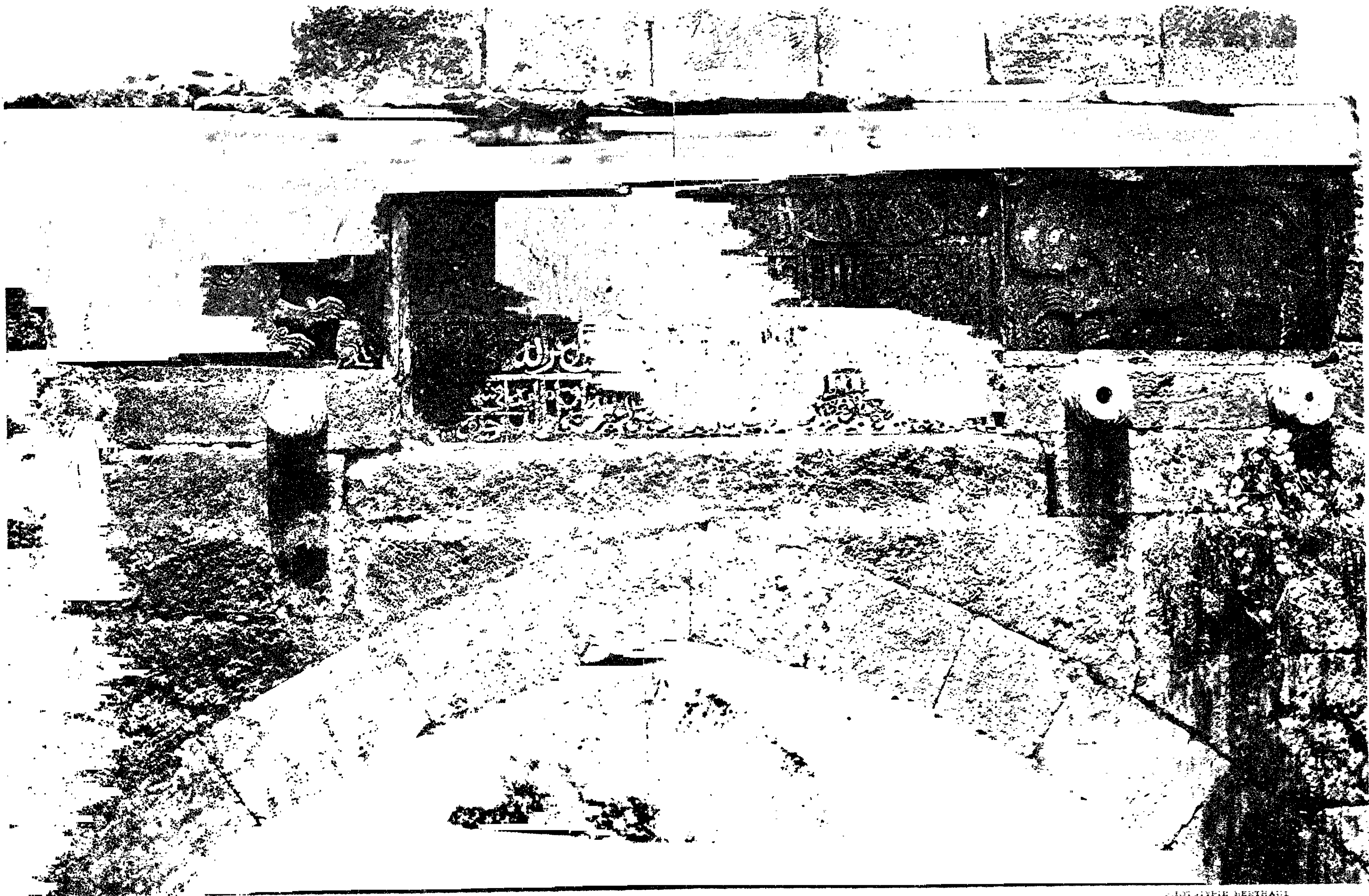
(2) أمر بعمارة هذا الجسر المبارك مولانا السلطان الاعظم الملك الظاهر ركن الدين بيبرس بن

(3) عبد الله في ايام ولده مولانا السلطان الملـ (*sic*) السعيد ناصر الدين بركه خان اعز الله انصارهما وغفر لهما

(4) وذلك بولاية العبد الفقير الى رحمة الله علاء الدين على السواق غفر الله له ولوالديه في شهر رمضان سنة احد وسبعين وستما[ية]

Comme on le voit, cette transcription diffère sur quelques points de celle que j'avais reproduite d'après une copie prise au pied levé sur mon carnet, dans des conditions peu favorables pour le déchiffrement d'un texte où l'enchevêtrement des caractères ne laisse pas de présenter par moments de certaines difficultés.

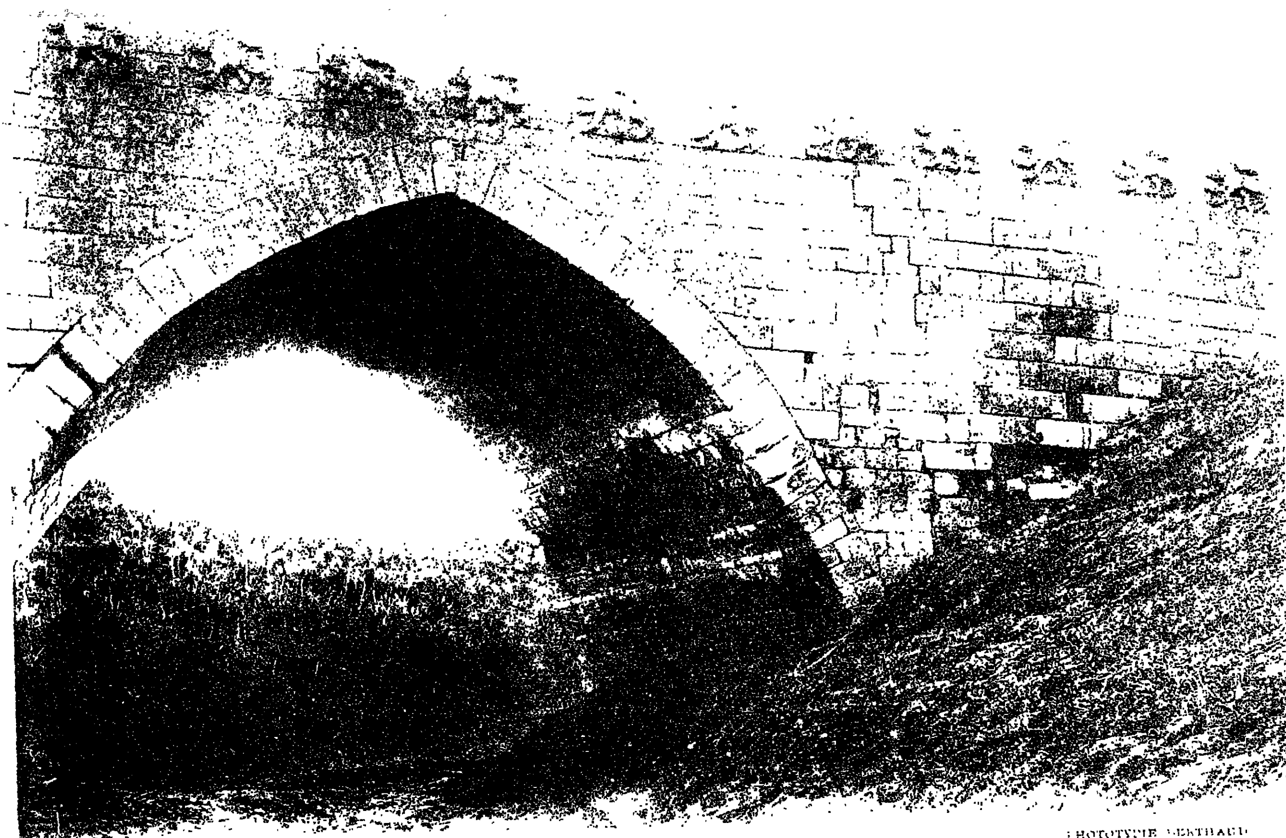
Le titre de *sultân* est bien exprimé devant les noms de Beibars et de son fils Béréké-khân, comme dans la seconde inscription, contrairement à mon observation.



PHOTOTYPIE BERTHAUD

LE PONT DE LYDDA

INSCRIPTION DE BEIBARS



PHOTOTYPIE BERTHAUD

LE PONT DU CANAL D'ABOU'L MENAGGA AU CAIRE



Le mot بن *fils*, que j'avais rétabli par restitution, est réellement gravé sur la pierre à la fin de la ligne 2 (le ب initial, avec son point, est clairement marqué, ainsi que le point du ن final dont la queue faible, mais distincte, est rejetée hors du champ, sur le cadre).

A la ligne 3, الملك est, en réalité, écrit الملك.

A la ligne 4, le *hamza* paraît être marqué dans (الدين) علاء, et, dans la date, le centésime n'est pas omis, mais exprimé en toutes lettres : وستمائة[ية], *six cents*.

Quelle que soit l'espèce à laquelle appartiennent les deux petits animaux sculptés devant les lions, il semble que c'est bien, en tout cas, le même animal répété deux fois dans des attitudes différentes. Dans la scène où le lion lui brise les reins d'un coup de griffe (bas-relief de gauche), on aurait pu croire, d'après le dessin, que la bestiole différait de celle qui lui fait pendant dans le bas-relief de gauche, par l'absence de la longue queue caractérisant celle-ci. Mais, en examinant de près la photographie, on constate que la queue, en apparence très courte, est, en réalité, interrompue par une cassure, et qu'elle est repliée entre les pattes de derrière et ramenée sur la cuisse droite.

Au point de vue technique, j'appellerai l'attention sur la forme de l'arc ogival dont nous avons la partie supérieure à une échelle suffisante pour nous permettre de saisir certaines particularités très importantes pour le diagnostic architectural du monument.

Je ferai tout d'abord observer que l'arc a le joint vertical passant par le milieu, ce qui est un indice de plus de l'origine occidentale que j'ai été amené à attribuer aux matériaux primitifs du pont. On sait, en effet, que ce joint vertical établit une différence essentielle entre l'arc ogival des Occidentaux — l'arc de tiers-point[1] — et celui des Arabes, arcs dont la construction respective est conçue, sous le rapport statique, d'après des principes bien distincts, on pourrait même dire opposés. L'ogive arabe, avec sa *clef de voûte*, est en quelque sorte un faux arc en plein cintre.. Ici nous n'avons rien de semblable : l'arc est, de par son tracé, franchement occidental.

Une comparaison fera ressortir la chose d'une façon tout à fait frappante. J'ai cité, parmi les ponts élevés en Égypte par l'ordre de Beibars, celui du canal d'Abou'l-mounedja (Abou'l-menagga), près du Caire. Je donne dans la planche ci-jointe (*pl. simple*) la reproduction d'une arche de ce pont, d'après une photographie prise par M. Max van Berchem, qui a bien voulu la mettre à ma disposition. On remarquera tout d'abord la file de lions qui court tout

[1] L'arc de tiers-point, qu'on appelle vulgairement aujourd'hui l'ogive, portait aussi quelquefois, dans la langue du moyen âge, le nom d'*arc de quint-point* (voir l'album de Villard de Honnecourt). Il y aurait beaucoup à dire sur l'origine de ces dénominations. Je me bornerai à signaler pour l'instant une intéressante coïncidence : j'ai entendu à Jérusalem des indigènes, gens du métier, désigner l'arc ogival (par opposition à l'arc en plein cintre) sous le nom de *khoumès* (خُمس, *cinquième*), qui semble bien être l'équivalent exact de notre *quint-point*. J'aurai à revenir plus tard sur cette curieuse question.

le long du parapet : ce sont les lions héraldiques de Beibars, identiques, comme pose et comme aspect, à ceux du pont de Lydda ; seulement ici nous n'avons pas, ainsi que nous devions nous y attendre, le petit quadrupède jouant avec le lion une scène symbolique qui fait allusion à des circonstances toutes locales. Ces lions suffiraient à eux seuls, même en l'absence des témoignages historiques formels que nous possédons, à faire reporter à Beibars la construction de ce pont, malgré l'inscription en l'honneur du sultan Qaït Bay qu'on y voit gravée sur l'autre face, dans un cartouche circulaire.

La photographie est suffisamment claire pour montrer le détail de l'appareil. On voit parfaitement la clef de voûte au sommet de l'arc ogival. Ainsi voilà un pont authentiquement construit par les architectes de Beibars, mais d'un seul jet, avec des matériaux de première main ; on peut juger à quel point il s'écarte de celui de Lydda, construit avec des matériaux de seconde main, remontés tant bien que mal et dont la forme même imposait un mode de structure radicalement différent.

Il y a plus, grâce à la netteté de la photographie du pont de Lydda, on peut arriver à discerner sur plusieurs des claveaux de l'arc, notamment sur ceux du côté droit dont la surface a moins souffert, cette *taille médiévale* (stries diagonales) dont j'ai découvert la loi en 1875 et qui est, en Palestine, comme le *criterium* spécifique des pierres taillées par les Croisés.

Je soupçonne également que la corniche qui sur

plombe et abrite les bas-reliefs et l'inscription est, elle aussi, un élément emprunté à l'église de Lydda démolie par Saladin. Le profil de la moulure, autant qu'on peut en juger, n'a rien du style arabe et me rappelle tout à fait celui de certaines moulures que j'ai eu occasion d'étudier dans divers édifices religieux des Croisés. Elle est malheureusement trop noyée dans l'ombre pour que l'on puisse voir si elle présente, elle aussi, la taille médiévale; c'est un point à vérifier sur place et que je recommande aux futurs explorateurs.

Je signalerai, en terminant, la négligence avec laquelle sont assemblés ces matériaux hétérogènes; il y a là des raccords, des décrochements, des inégalités, des défauts d'appareillage qui trahissent le remaniement qu'ils ont dû subir, remaniement dont la réalité nous est attestée et la cause expliquée par les documents historiques interprétés dans le sens que j'ai indiqué.

NOTES
D'ÉPIGRAPHIE INDIENNE,

PAR

M. E. SENART.

(SUITE.)

3° COLLATION DES ÉDITS DE GIRNAR.

La version de Girnar a sur tous les autres textes d'Açoka, excepté certaines parties des inscriptions sur piliers, un avantage qui lui fait une place à part. Elle a été dès l'origine gravée avec un soin, une régularité frappante; le rocher qui la porte est d'un grain très fin; tout ce qui n'a pas été détruit de propos délibéré est resté d'une netteté presque par tout parfaite. Nous y pouvons donc étudier le détail orthographique avec une sécurité qui nous fait défaut ailleurs. Tandis que, dans d'autres séries, il nous est souvent interdit d'affirmer si tel anusvâra, tel signe vocalique a manqué dès l'origine ou a disparu sous l'action des intempéries, ici la pierre bien lisse, bien dressée, rarement marquée d'aucun trait douteux, ne laisse presque jamais place à l'incertitude. Les données négatives y ont généralement une précision qu'elles n'ont guère dans les autres séries,

en particulier dans les inscriptions en caractères du Nord-Ouest. Après tous les travaux dont cette version a été déjà l'objet, il ne peut plus y avoir beaucoup à glaner. Je me suis appliqué d'autant plus soigneusement à rapporter de mon inspection de la pierre une collation tout à fait digne de foi des rares passages contestables ou contestés.

Je consigne ici les résultats de cet examen, en prenant pour base la transcription que j'ai donnée du texte. J'indique chacun des cas où, fût-ce par une erreur typographique, ces transcriptions ne me paraissent pas être sûrement l'expression exacte de ce que porte la pierre. Il est sans doute difficile d'échapper à toute inadvertance dans une collation faite en une seule fois, que l'on n'a pas eu le loisir et que l'on n'a pas les moyens de renouveler. J'ai du moins la confiance que les erreurs ne sauraient être nombreuses ni importantes. Il est bien entendu que je signale les caractères où un doute quelconque me paraît possible.

I. — L. 2. Je ne puis que confirmer ma lecture *idha na kiṁci*. — L. 7. La lecture *mahânasaṁhi* indiquée par M. Bühler, au lieu de *mahânase jamâ*, est certaine. — L. 10. Dans le caractère final de *dhaṁmalipî*, la double barre de l'ī long n'est plus distincte, l'aire enveloppée par le crochet étant effritée; mais la largeur même du carré inscrit dans le crochet ne peut guère laisser de doute sur l'existence de la longue admise par MM. Pischel et Bühler. — L. 11. Les

lectures *ṇâ âra°* et *dvo*, que j'ai indiquées dans les errata de mon Mémoire, sont certaines. A propos du dernier mot, je puis remarquer que le trait vocalique de gauche est trop court, un peu altéré du bout; mais il ne peut pas y avoir le moindre doute sur sa nature. — A la ligne 12, *ârabhisaṁre* est sûr.

II. — L. 1. J'hésite à décider s'il faut ou non lire *priya* (ou *piya*)*dasino*. — L. 2. *Pracaṁtesu*, comme j'ai corrigé en erratum. — L. 3. C'est bien *aṁtiyakasa sâmîpaṁ* qu'il faut lire. Le dernier caractère n'est assurément pas net; mais toute autre lecture me paraît exclue. Il existe bien sur la gauche un trait qui peut faire penser à un ⊥; mais sur la droite la courbe extérieure de la boucle du ᒐ est claire, quoique l'intérieur ait souffert. Il existe au haut du fût à droite, et au-dessous de la boucle du ᒐ, d'autres traits sans aucune signification possible, qui prouvent que la pierre a subi ici des altérations accidentelles. Je ne puis donc, en somme, que m'en tenir à ma première explication du passage (*Inscript. de Piyad.*, I, 66). Je dois aussi aux lignes 4, 5 et 6 maintenir *cikîcha*, *osuḍhâni* et *khânâpitâ* qui me paraissent certains. Je suis beaucoup plus embarrassé de dire si, à la ligne 6, le second *yata* doit être ou non lu *yatra;* l'ondulation de l'*r* est à coup sûr faiblement marquée.

III. — L. 1. Il faut très probablement lire *devânaṁprîyo pi°* et sûrement *ânâpitaṁ*. — L. 3. *Niyâtu;*

yathâ. — L. 4. *Pitari ca susrûsâ;* on pourrait être tenté de lire *susrûṁsa;* mais le point qui marquerait l'anusvâra est décidément trop bas pour n'être pas simplement accidentel. *Bâmhaṇa* est clair. — L. 5. En soi l'*i* d'*apabhiṁḍatâ* est douteux; mais comme, à défaut d'*apabhiṁḍatâ*, ce serait *apabhâṁḍatâ* qu'il faudrait admettre, ce qui n'est en aucune manière vraisemblable, je ne crois pas que l'on puisse hésiter à garder la lecture ancienne.

IV. — L. 2. Lisez *brâmhaṇa°*. — A la ligne 6, la lecture *bramhaṇa°* me paraît très probable. — L. 10. *Ta imamhi.* — L. 12. Le *ca* final est bref et non pas long.

V. — L. 1. *râjâ; dukaraṁ yo a* (ou *â*) ..*kalâṇasa°*. La lacune semble n'être que de deux caractères. Ce qui reste du premier paraît plutôt avoir appartenu à un *r* qu'à toute autre lettre. — L. 3. *etaṁ desaṁ; aṁtaṁraṁ.* — L. 4. Dans le mot que j'ai lu *todasa* et que M. Bühler veut lire *tredasa* ou *traidasa*, il n'existe pas d'*r*. Les deux traits de gauche que porte le *t* sont certainement inégaux; je ne crois pourtant pas que l'un ni l'autre soit accidentel. D'après l'analogie de la notation de *ai* dans *thairesu* (l. 7), c'est, suivant toute vraisemblance, *taudasa* qu'il faut lire, comme l'a proposé M. Pischel, ou, à la rigueur, si l'on néglige un des traits de gauche, revenir à *todasa*. — L. 5. Lisez *risṭikapeteṇikânaṁ;* le ᒐ porte bien un trait transversal un peu plus marqué sur la

droite; mais il est visiblement accidentel. — L. 6. Je pense qu'il faut lire *aparigodhâya;* toutefois la vocalisation de l'*r* n'est rien moins que certaine, et l'on peut hésiter entre *ra*, *râ* et *ri*. Mais le *g* paraît indubitable, et c'est décidément une forme *aparagodha* ou *aparigodha* qu'il s'agit d'expliquer. Elle est complètement isolée; car, comme on l'a pu voir précédemment, Shahbaz Garhi lit en réalité non pas *aparigadha* que donnait le *Corpus*, mais *apalibodha*, comme les autres versions. Pour ma part, je ne vois pas d'autre expédient, si suspect qu'il soit en lui-même, que d'admettre une faute du graveur. — L. 7. La pierre porte *bâhirasu*, ce qui est bien une faute certaine du lapicide. — L. 8. Comme l'a déjà remarqué M. Bühler, la pierre ne porte rien que le haut d'un fût de lettre muni de la voyelle *e* ˥; c'est, bien entendu, *ye* qu'il faut lire. Au lieu de *sarvatâ*, c'est *sarvataṁ* que paraît bien porter le rocher, et, à la fin de la ligne, *ti va*.

VI. — L. 1. *aṁtaraṁ*. — L. 2. *bhûtapûv.*, la vocalisation du *v* reste indistincte; *evaṁ kataṁ* est suffisamment net à la fin de la ligne. — L. 5. *Mukhato*. — L. 7. *aropitaṁ* est sûr; bien entendu ce n'est encore qu'une faute matérielle. *nijhatî va saṁto* est distinct : la même lecture est maintenant assurée pour Dhauli et, sous la forme *nijati*, pour Shahbaz Garhi. Le mot revient (*nijhatiyâ*) dans l'édit circulaire du pilier de Delhi. Il est nécessaire de trouver une signification commune qui convienne

également aux deux passages. La conciliation me semble possible sur le terrain étymologique que j'ai indiqué (*Inscript. de Piyad.*, II, 94; 39). Du thème *ni-dhyâ* découle pour *nijhati* le sens de « réflexion, sentiment personnel ». En l'appliquant ici, nous trouvons que Piyadasi recommanderait qu'on le tînt au courant soit des discussions, soit des opinions particulières ou nouvelles qui viendraient à se produire au sein de la *parishad;* je n'ai pas d'ailleurs à revenir ici sur l'acception exacte de ce dernier mot. — L. 8. La lecture *paṭivedetayaṁ* (et non °*tavyaṁ*) me paraît sûre (de même que *pûjetayâ*, XII, 4). *Toso* est également certain à la fin de la ligne. — L. 11. Lisez *sarvaloka*°. — A la ligne 12, *nâni* est parfaitement net; si nous restituons *kâni*, comme je le crois inévitable, ce ne peut être qu'en admettant une faute du graveur. Lisez *ârâdhayaṁtu ti e*°. — A la ligne 13, j'hésite s'il ne faut pas lire *prapotrâ ca.* Pour le mot d'après (l. 14), la pierre me paraît porter la lecture correcte *anuvateraṁ.*

VII. — L. 2. La pierre porte *ichaṁti,* comme l'a admis M. Bühler.

VIII. — L. 2. *Devânaṁpiyo piyadasi;* la lecture *ayâya saṁbodhiṁ* est certaine; il en est de même à la ligne 4 du mot *hiraṁṇapaṭividhâno.* Dans la même ligne il faut lire *jânapadasa, dasanaṁ, dhaṁmaparipuchâ.*

IX. — L. 1. *Devânaṁpiyo.* — L. 2. L'*i* est écrit

long par erreur dans *âvâhavîvâhesu*. — L. 3. *Mahiḍâyo* est la vraie lecture, comme l'a justement remarqué M. Bühler. Lisez *mañgalaṁ karote* et ensuite *magalaṁ*. — L. 4. La pierre porte bien *gurûnaṁ*, et à la ligne 5, *saṁyamo;* à la fin de la ligne *aña ca*. — L. 6. Il faut lire, je crois, *patena* et *bhâtrâ*. Je crois que l'anusvâra est bien écrit à la fin de *katavya*, quoiqu'il ne soit pas parfaitement distinct. En revanche, à la ligne suivante, les lectures fautives *dana, anagaho, dhamanugaho*, sont tout à fait nettes. — L. 8. C'est *iminâ saka* qu'il faut lire.

X. — L. 2. *Dhaṁmasusruṁsâ; anuvidhiyatâṁ; kiti* (comme je l'ai déjà noté en erratum). — L. 3. Lisez *pâratrikâya, apuṁñaṁ*. — L. 4. *Dukaraṁ; paricajitpa*, et non *° ci °*, est certain.

XI. — L. 1. *Dhaṁmasaṁbaṁdho va*. — L. 2. L'anusvâra est aussi conservé dans *mitasaṁstuta °*. — L. 3. Je pense que la pierre porte *pitrâ, putrena;* mais je ne puis lire que *bhâtâ*. L'anusvâra existe bien dans *mitasaṁstuta °*. — L. 4. *Tathâ karu* est distinct. Dans la première syllabe de *aṁnaṁtaṁ*, l'anusvâra peut n'être qu'accidentel; mais il existe certainement.

XII. — A la 1re ligne, *gharastâni* est sûr. — L. 2. Lisez *pûjaṁ va*. — L. 3. *parapâsaṁḍa °*, comme a bien corrigé M. Pischel. — L. 4. La pierre porte *tena tana karuṁ*. — L. 6. Il reste au moins douteux si la pierre porte *karoṁto;* à la fin de la ligne, lisez *sâdhu*. — L. 7. *kimti añama °*, comme l'a remarqué

M. Pischel. La pierre paraît bien porter *sruṇâru ca susuṁsera ca.* A la fin de la ligne, il faut lire *asu.* — L. 8. L'*â* de *tatâ* est plus que douteux; c'est à mon avis *tata tata* qu'il faut lire. Lisez *pûjaṁ va.* — L. 9. Lisez *Aṁñe,* déjà corrigé par M. Bühler.

XIII. — L. 1. A la fin de la lacune, on distingue encore suffisamment *v[u]ḍha;* il faut lire ensuite *sata-sahasramâtraṁ tatra ha°*. L'anusvâra final de *mataṁ* est visible. Le *dh* de *adh[u]nâ* ne porte pas moins de trois traits, à peu près ᛉ, dont aucun ne donne exactement l'*u* nécessaire. *Dhaṁmavâyo* est tout entier lisible. — L. 2. Les lectures *vedanamataṁ ca garumataṁ ca* existent bien sur la pierre, comme aussi bien on n'en pouvait guère douter. — L. 3. *°saṁstuta°*. — L. 4. Le rocher porte *prâpuṇati,* et ensuite *pratîbhâgo cesâ.* — L. 5. Pour *yato* lisez *yatra nâ°*. Plus loin : *na nâma prasâ.o yâ°*; le *d* est effacé. *Jana* n'est pas du tout sûr; la vocalisation n'est pas visible. Lisez *tadâ.* — L. 6. Je remarque en passant que *vamitave* est bien distinct. Il faut lire ensuite *devânaṁpiyasa pijite pâti;* les caractères sont nets, la lacune n'est qu'apparente. — L. 7. *bhûtânâṁ achatiṁ ca saṁyamaṁ°;* dans *samacerâṁ,* l'*â* est douteux; puis *mâdavaṁ ca.* — L. 9. Tout ce qu'on voit au commencement de la ligne est *ṁdhapâ°*. Pour *dûtâ* la pierre semble porter *dûti.* — L. 10. *vijayo savathâ vijayo pîtiraso so°; pîti.* — L. 11. La pierre paraît porter *°vyaṁ maṁñâsarasake;* cependant le caractère *ñâ* demeure douteux.

XIV. — Sur le XIVe édit, j'ai seulement à faire remarquer que les lectures *vistatana* (l. 2), *mâdhûratâya* (l. 3), *saṁchâya* (l. 4), sont assurées.

4° LES ÉDITS I-VIII À MANSERA.

La face du rocher sur laquelle sont gravés à Mansera les édits I-VIII est inscrite sur une hauteur d'environ 1 m. 65 sur 1 m. 55 de large. Les caractères variant en hauteur de 2 à 4 centimètres. La conservation est très inégale : très satisfaisante vers la fin, moins sûre vers le milieu, tout à fait insuffisante dans les premières lignes. J'ai, dans la transcription, écrit en italiques les caractères dont la lecture me paraît plus ou moins douteuse. Ma transcription est établie d'après deux documents ; d'une part l'estampage que j'ai rapporté, et en second lieu la photographie prise sur les estampages qu'a fait relever le général Cunningham. Ce sont ces photographies, reproduites photographiquement à très peu près à l'échelle des épreuves qui m'ont été communiquées, qui, avec la gracieuse autorisation du général, accompagnent la présente note. Les lecteurs s'associeront à la gratitude que m'inspire une communication si libérale.

(1) [I] ayi dhama.p ———— piya ———— *kha*pi ———— ji ————

(2) —— no pi ca *s*ama*j*a kaṭaviya ————

(3) —— ya samaja sa.ma. devanapiyasa —— maha ———— sa ——

(4) ——— nudi ————— pranaça ————— su supa*thaya* se —————

(5) ——————————— (II) ————— si devanaṁpriyasa priyadarçisa rajine *ye ca aṁta yatha*

(6) ——— paḍiya sa.yapu. . tala . . . bapani. .yoke ca yona ——————— sa ————— devanaṁpriyasa priyadarçisa rajine

(7) ——— manuçacikisa ca paçucikisa ca osha.ni ca *yani* —————————

(8) ——— *mulani ca phalani ca* ——————————————— paṭibhoga. paçumuniça

(9) [III] devanaṁpriye priyadarçi ——— eva a.ti ——— vashabhis*itena maya* ——————— shu ——— sh.||||| ———

(10) anusayanaṁ ni.ma. imaye va athaya imaya dharmanuça*thi*ya ya. añaya pi *kama* —————

(11) ————— çamanana sadhu ——— paṇa ——— sadhu apa.yata a. .ḍata sadhu parisha pi ca gaṇanasi ———

(12) [IV] ————— *bahuni vashaç*a*ta*ni vadhi*te va* pranaraṁbh. vihi*ṁ*sa ca bh.tanaṁ ñati. asaṁpratipati çrama*ṇa*bramaṇana asaṁpaṭipa ———

(13) ——— n.piya ————— ñ. *dharma*ca*raṇena* bherighosh ——— dharmaghosh*e* vimanadarçan. *hathi ca* agikadhani añani.divani rupani d. . . janasa

(14) — di ——— hi *va*sha ——— bhu.p.ve tadiçe *aja* vaḍhite .vanaṁpriyasa priyadarçisa raña dharmanuçathiya anaraṁbho pra.naṁ avihiṁsa bhutanaṁ ñatina

(15) saṁpaṭipa*ti* bramaṇaçramaṇanaṁ saṁpaṭipati matapitushu su.*sha* vu*ḍhanaṁ* s.*çrusha* esha añe ca bahuvidhe dharmacaraṇe vadhite vadhay.çati ceva deva —————

(16) *priyadarçi* raja dhamacara. im. . . pi ca *na*taro ca

—— naṁpriyasa priya*darç*isa *laj*. . pavaḍhayiçaṁti dhamacaraṇ*a*ṁ i. avakapaṁ dharma ——

(17) —— dharma anuçaçiçaṁti *esa hi* se. . *dharmanuçaçane dharma*ma*cara*ṇ*a*. . hoti açi. *sa* sa imasa athasa va*ḍhi* ahi*ni* ca sadh*u* ——

(18) athaya ima —— imasa . . sa v*aḍhi* y. *j*. tu hi*ni* ca ma a. cay*i*su d——va*shabhis*i*te*. devanaṁpriyena pri. . çi——

(19) [v] —— piya. çi *raja* . vaṁ aha ka*lu*ṇaṁ dukaraṁ ye *a*dika. kayaṇasa se dukaraṁ karoti se maya bahu kayaṇi kaṭ ——

(20) nataro ca para ca —— me —— vaṭiça*ti* s. sukaṭaṁ ka*sha*ti y. cu atra deça pi hapeti sa *du*kaṭaṁ kushati

(21) papa hi nama *su*padarava se a. . . . . . *na bhutapurva dharma*mahamatra nama se tre. çava*sha*bhisitena maya dharmamahamatra kaṭa te sarvapasha*ṁḍe*shu

(22) vapaṭa dharmavaḍhiya. . . . . . hitasu. . . mayutasa yonakaṁbojagaṁdharanaṁ rathikapitinikanaṁ . va pi aṁñe aparaṁta bhaṭamaye—

(23) *shu* bramaṇibheshu anaṭeshu vudheshu hi*ta*sukha. dharmayutasa apa. . dhaye viyapaṭa *te baṁdhanaba*dhasa *prati*vi*dha*. ye apalibodhaye mochaya ——

(24) —— —— kaṭabhikare ti va mahalake ti va viyapaṭa. hidabahireshu ca nagareshu sarveshu orodhaneshu bhatana ca s. s. n ——

(25) —— *ñatika* sarvatra viyapaṭa va *i*ya dharmaniçito *ti* va dharmadhithane ti va danasaṁy. te ti va sarvatra vijitasi ma. dharmayutasi vapaṭa *s*.

(26) dharmamahamatra etaya athaya aya dharmadipi likhita cirathi. ka hotu tatha ca me praja anu*vaṭaṁtu* (vi) devanaṁpriya priyadarçi raja evaṁ ahati a ——

(27) purva sarvakalaṁ athakaṁme va *paṭivedana va sa* maya evaṁ kat*e* savakalaṁ açam*anas*a me orodhane gabhagarasi .casi .nita*si* uyan*asi* sarvatra paṭi ——— athaṁ janasa

(28) — vedeṁtu me sa.tra ca janasa *athaṁ karomi* ahaṁ yaṁ pi ca kici mukhato aṇapemi ahaṁ dapa. va çrava. va ya va puna mahamatre*hi* acayikaṁ aropïta hoti

(29) taye athay*a viva. nij*ati va saṁto parishay*a* a.tari-yena paṭivedetaviya me sarvatra sarvakala *evaṁ* aṇapita maya nathi hi me t.sh ———— athasaṁtiranaya ca

(30) kaṭaviya matehi me sarvalo.hita tasa ca ...mule uthane athasaṁtiraṇa ca nathi hi kaṁmatara sarvalokahi-*tena* ya ca..para.mami ahaṁ kiti bhutanaṁ

(31) anaṇeyaṁ ye*h*. iha ca. sukhayami paratra ca *sa*gaṁ aradheṁt. ti se etaya a.ye iyaṁ dharmadipi likhita cirathitika hotu ta ——— para.mat*u* sa —

(32) lokahi.ye dukaraṁ cu kho añatra a*gre*na parakamena (VII) devanaṁpriy. priyadarçi raja *sarva*tra ichati sarvapashaḍa vaseyu sarve hi te sayama bhavaç.dhi

(33) ———— jano cu ucavacachade ucavacarage te sarvaṁ ekadeçaṁ va pi kushaṁti vipule pi ca dane yasa nathi sayame bhavaçudi kiṭaṁṇuta diḍhabhatita

(34) nice baḍhaṁ (VIII) atikaṁtaṁ aṁtaraṁ devanaṁpriya viha.yatraṁ nama nikramishu iha mrugaviye añani ca ediçani abhiramani asu sa devanaṁpriya priyadarçi

(35) raja daçavashabhisi*te* sa*ṁtu* nikrami saṁbodhi*ṁ* tena dharmayatra atra iya hoti çramaṇabramaṇana darçane dane ca vadhrana darçane hirañapatividha ———

(36) janapadasa janasa darçana dharmanuçath. ca dharmaparipucha ca tatopaya e*s*. bhuye rati h*oti* devanapriyasa priyadarçisa

(37) rajin. bhagi aṇi

J'ai peu de chose à ajouter à cette transcription. Sauf certaines particularités orthographiques, ce texte est exactement pareil à celui des autres versions, et notamment à celui de Shahbaz Garhi. Je ne vois qu'un seul passage, au commencement du ve édit, où il apporte à l'intelligence du sens un élément nouveau. Dans ces conditions, il suffira de quelques observations de détail.

I. — L. 1. *Ayi*. Cette lecture paraît tout à fait certaine, si singulière qu'elle soit au point de vue phonétique. La forme est quant à présent isolée; la lecture *ayi* des anciens fac-similés à Kapur di Giri (IV, 16) doit être corrigée en *iya*[*ṁ*], ainsi que je l'ai précédemment indiqué.

L. 3. La lecture *se*, sans être distincte, est possible. Elle a en sa faveur toutes les vraisemblances, étant donnée la leçon *sestamata* de Kapur di Giri.

II. — L. 5. *Rajine* est la forme que préfère cette version, et qu'elle oppose, ailleurs encore, à *raño* de Kapur di Giri. C'est un mâgadhisme, quoique un peu dénaturé par la substitution de *r* à *l* de *lâjine*. Cette forme même, avec l'*l* mâgadhî, est conservée ici, si je lis bien *laj*[*ine*], à la ligne 16. On verra du reste que *raño*, seul connu de Kapur di Giri, est ici usité parallèlement. Peut-être avons-nous un autre mâgadhisme dans cette fin de ligne; j'inclinerais assez à lire *atha*, au lieu de *yatha*.

L. 7. Nous avons ici l'ç dans *manuça* comme à la ligne suivante dans *muniça*.

III. — L. 9. Le nominatif en *e*, d'aspect mâgadhî, est dans cette version, surtout au masculin, plus fréquent encore qu'à Kapur di Giri. Nous avons ici *devanaṁpriye; vadhite* à la ligne 12; *dharmaghoshe*, l. 13; *añe bahuvidhe dharmacaraṇe vadhite*, l. 15; *ye — se*, l. 19; *kaṭabhikare*, *mahalake*, l. 24; *kate*, l. 27; *ucavacachaṁde*, *ucavacarage*, l. 33; *abhisite*, l. 35. C'est un trait qui concorde avec la forme *rajine* que je viens de signaler. Nous voyons que, ici comme à Shahbaz-Garhi, le locatif de *pañca* était écrit *paṁcashu*, avec le *sh* cérébral.

L. 10. L'anomalie du génitif *etisa*, *imisa* de Kapur di Giri ne se retrouve pas dans notre texte. Il se rapproche de l'analogie des autres versions.

L. 11. *Gaṇanasi* achève de garantir la même lecture pour Kapur di Giri.

IV. — L. 12. Dans le thème *vadh* (*vardh*), ce texte est pour l'emploi du *dh* ou du *ḍh*, encore moins conséquent que l'orthographe de Shahbaz Garhi.

L. 13. D'après ce texte, je préférerais maintenant corriger, à Kapur di Giri, *hat[h]i ca*, plutôt que *hat[h]inaṁ* = *hathino*.

L. 15. En lisant *matapitushu suçrusha*, *vuḍhanaṁ suçrusha*, notre texte se rapproche de la plupart des

versions; il s'éloigne de la variante que l'on croit entrevoir à travers les restes douteux du passage correspondant à Shahbaz Garhi. Ici, comme à la ligne suivante, il oppose la forme causative correcte à la forme simple *vadhiçati* que porte l'autre texte du Nord-Ouest.

L. 27. Dans *anuçaçiçamti* et *anuçaçane*, ce texte présente la même extension fautive de l'emploi de l'*ç* que fait Kapur di Giri dans les mêmes mots. En revanche il est également remplacé par *s* dans *se*[*the*]. Non seulement nous avons ici et plus loin *hoti*, au lieu de *bhoti* de K.; mais le thème *bhu* paraît tout à fait abandonné dans cette version, et plus bas (l. 34), dans le VIIIe édit, *abhavasu* de K. est remplacé par la forme *asu*, dérivée du thème *as*.

L. 18. Ici encore notre texte, dans *alocayisu*, se rapproche plus des versions mâgadhî que de K. où la forme *loceshu* est d'ailleurs grammaticalement équivalente.

V. — L. 19. Cette version nous fait avancer d'un pas dans la restitution du passage mutilé au commencement de cet édit. A Khâlsi, M. Bühler a lu *aṁdihute* dont il n'a pu offrir qu'une explication, à mon avis, forcée et peu rassurante. Du reste, à en juger par les fac-similés, les caractères y sont fort indistincts, et le général Cunningham avait en effet renoncé à les démêler. Or, le second caractère *di* étant ici d'une parfaite netteté, bien que l'*a* soit un

peu moins clair, la lecture *adi* des deux premières lettres est parfaitement assurée. Quant à la troisième, le *k* ne laisse rien à désirer en netteté; le témoignage fort douteux de Khâlsi ne peut entrer en balance. Le vocalisme seul du caractère laisse place à l'incertitude, et l'on pourrait à la rigueur lire *ku* au lieu de *ka*. Malheureusement la dernière lettre laisse prise de nouveau au doute; la silhouette générale en est pourtant bien accusée; c'est le type 7, 7, 7; la longueur de la hampe, l'angle accusé que fait le crochet sont très défavorables à la lecture *te;* c'est certainement la lecture *ve* qui, au premier abord, est de beaucoup la plus plausible; mais que faire de *adikave? Adikare* ne s'expliquerait pas mieux. Et *adikate* (= *âdikṛitaḥ*) même, plus facile à analyser, ne serait guère plus aisé à traduire. Quoi qu'il en soit, les trois premiers caractères du mot étant aujourd'hui certains, le champ de l'erreur, en ce qui concerne le quatrième, étant limité, il est inadmissible qu'une inspiration heureuse ne mette pas au premier jour quelque interprète en état de fixer une fois pour toutes la lecture et le sens de ce passage. Notre version devra servir de base à toute tentative de ce genre.

L. 21. Dans *supadarava*, si c'est bien, comme il y a apparence, *supradârya* qu'il faut entendre, *v* est pour *y*, comme dans *siva* (IX, 19) à K. Ordinairement *va* représente dans l'orthographe du Nord-Ouest le suffixe *vya* du participe futur. — *Tre*[*da*]*ça* complète

la restitution *tedaça* que j'ai donnée pour K. dans le passage correspondant.

L. 23. *Mochaya* nous fournit un premier exemple certain de l'orthographe *ch* = *ksh* au Nord-Ouest.

L. 24. Les traces de *s*[*va*]*s*[*u*]*n*[*aṁ*] dissiperaient, s'il était nécessaire, toute espèce de doute sur la lecture pareille à K.

L. 25. Le dernier caractère de cette ligne est fort incertain. Je ne doute guère qu'il ne faille en somme lire *te*, comme dans les autres versions.

VI. — L. 27. On remarquera que le locatif en *e*, *orodhane*, qui paraît être la forme dialectale propre à la région, correspond ici à la forme mâgadhî en *asi* que porte K.

L. 29. C'est *paṭivedetavo*, la forme plus altérée et plus populaire qui, à K., correspond à notre orthographe plus savante *paṭivedetaviya*.

L. 31. *Yeh*[*aṁ*] est encore une orthographe mâgadhî. — K. écrit *sagaṁ;* il est cependant douteux si, ici, nous n'avons pas l'orthographe étymologique *svagaṁ*.

VII. — L. 33. La faute d'orthographe °*çudi* pour °*çudhi* paraît bien certaine. J'ai, à propos du XIIe édit, signalé déjà l'emploi fréquent à Mansera de l'*ṇ* cérébral pour l'*ñ* palatal; nous avons de nouveaux exemples de ce penchant que j'ai attribué à l'in-

fluence de l'orthographe du mâgadhî officiel, ici dans *kiṭaṁṇuta*, et aussi dans le dernier mot de la dernière ligne *aṇe* pour *añe*.

VIII. — L. 35. Le caractère qui suit *tena* est pour moi tout à fait douteux. Par la partie supérieure il ressemble exactement à un *n* ou à un *d*, tandis que par le bas il se termine comme un ⅃ de l'alphabet indien d'Açoka. En supposant que ce demi-cercle inférieur fût accidentel, il resterait *na* ou *da*, et non pas *ta* qui est la lecture que les autres versions nous autorisent à attendre. La pierre paraît bien porter *vadhrana*[*ṁ*], bien que le trait qui représenterait l'*r* étant un peu monté vers le haut n'ait pas absolument une forme régulière. Il serait intéressant d'être fixé avec certitude sur ce point; dans ce *vadhranaṁ*=*vardhanaṁ*, c'est-à-dire *vṛiddhânâṁ*, nous aurions un nouveau et intéressant exemple de ces orthographes approximatives pour figurer l'*r* ou le *ṛi* de la langue savante.

L. 37. Il est assez curieux que notre texte ait ici le locatif en *i*, *aṇi*, dans le seul cas où K. l'ait de son côté (*añi*), d'après le fac-similé du *Corpus*. On a vu cependant que le rocher porte réellement *añe*. Ici il ne paraît pas qu'aucun doute puisse exister sur la lecture *aṇi*. Il n'en est pas tout à fait de même pour *bhagi*. Il y a une cassure au-dessous de la boucle du φ, en sorte qu'il est difficile de juger si le trait vocalique se continue ou non. Un examen attentif de

l'estampage me fait incliner à l'admettre et me décide à lire *bhagi*.

LES ÉDITS IX-XI À MANSERA.

Les édits IX-XI sont très mal conservés à Mansera. Ce n'est pas que les caractères soient petits, ils ont une hauteur de 5 centimètres et plus. Mais la pierre mal dressée est très rongée par les intempéries. On en pourra juger par la planche. Ne pouvant espérer d'arriver à une restitution continue, ni d'obtenir dans les parties les plus frustes aucun témoignage orthographique réellement assuré, je me suis contenté, dans la transcription suivante, de donner les fragments qui m'ont apparu avec une suffisante netteté. Avec de meilleurs yeux et une patience robuste, on pourra certainement glaner sur le fac-similé quelques caractères de plus.

(1) [IX] ——— athi ja*no* ucavaca ———

(2) ——— si...si vi.hasi ——— si etaye añaye ca

(3) ——— ka bahuca bahuvidha ca kh*u*da ca nirathiya. magalaṁ ka ———

(4) ya — kho mahaphal. ye dharmamagale atra iya dasabhaṭakasi ———

(5) ——— me *ç*ra.ṇabrama.... esha aṇi ca hediç*aṁ* dharmamagale nama se *va*taviye pilina pi ———

(6) ——— va paṭiveçi ——— kaṭaviye magale ava tasa *athasa* nivaṭiya ——— siva ———

(7) ———— ka sa ———— *lokike ca vase iya* pana dhamamagale akalike sace pi taṃ athaṃ no niva ———

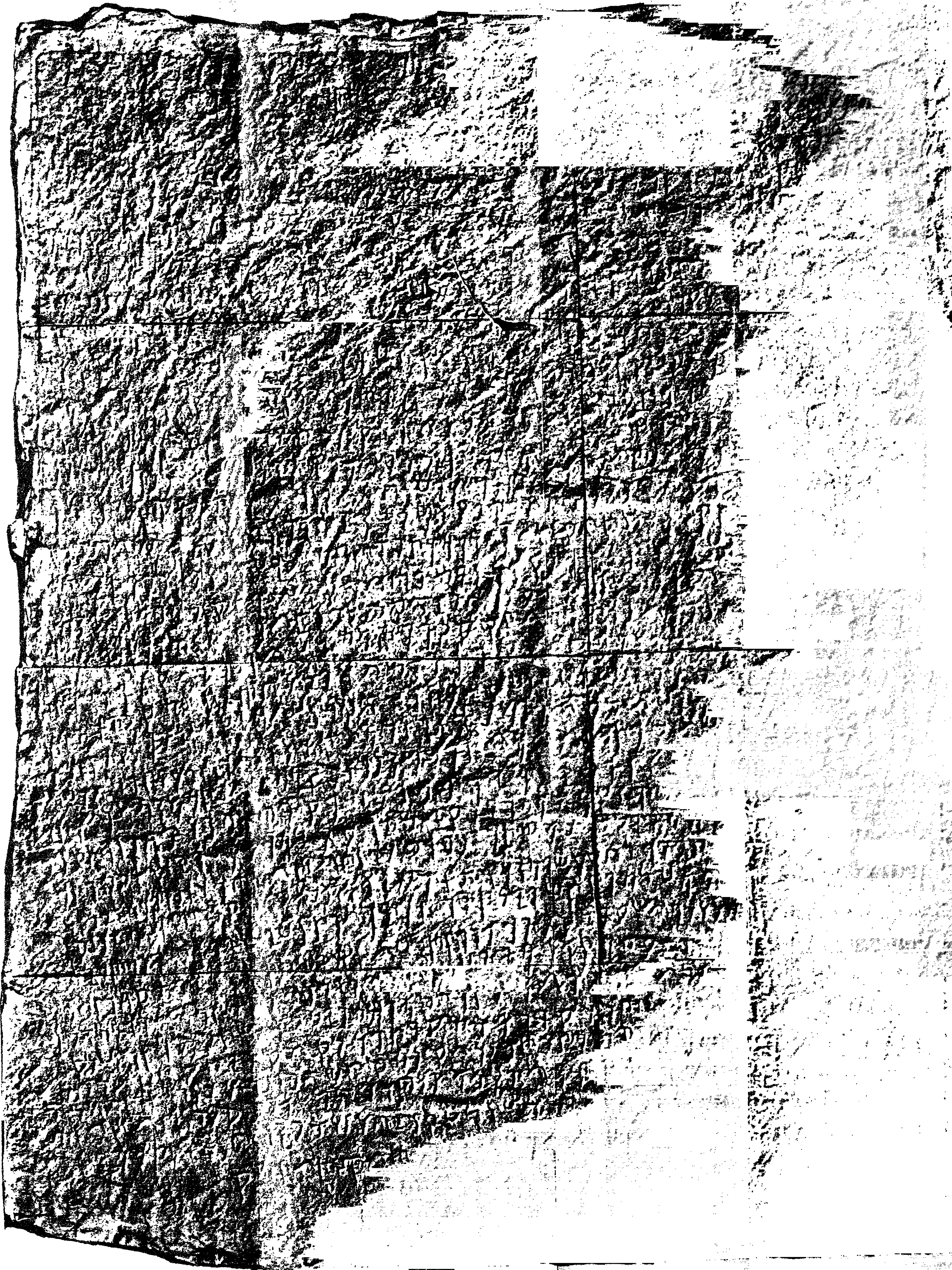
(8) ——— prasavati ——— ta*lo* ubhaya . . dha . ti *i*. ca se athe paratra ca anata puṇa prasa ————

(9) ——— (x) ——— ye pri ——— çi *ra*ja na yaço va kiṭi va ———— ñati ———— taye ayatiya ca ja*ne* dharmasuçrusha

Les fragments des lignes suivantes 10-14 sont encore plus rares et plus indistincts. Il me semble reconnaître un peu plus clairement, à la dernière ligne, les syllabes *tatha karata* qui prouvent, ce que nous devions attendre presque avec certitude, que cette fin contenait, avec le x[e] édit, le xi[e], continué sur l'autre face par le xii[e] que j'ai précédemment transcrit.

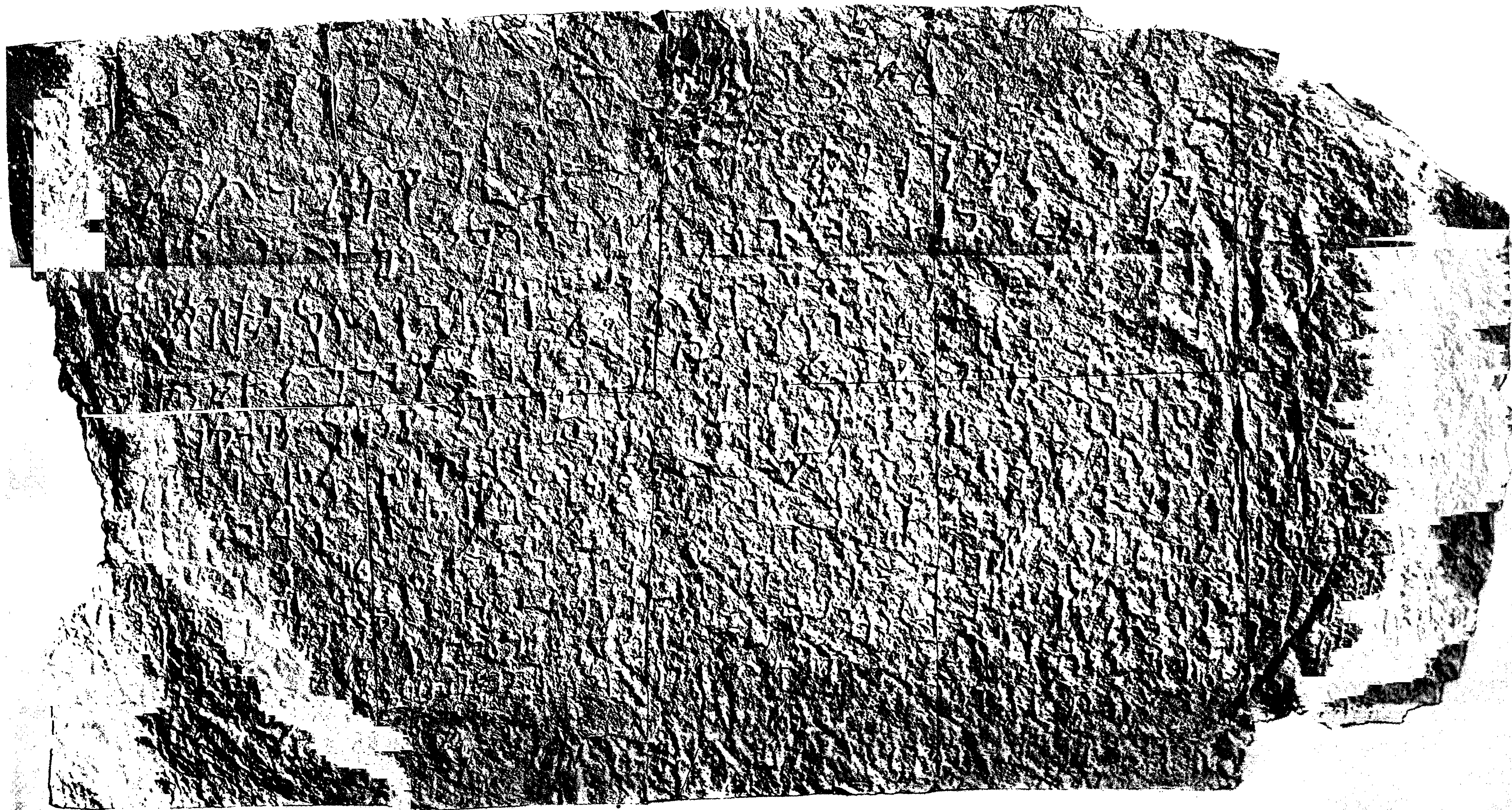
Ces fragments n'appellent guère d'observations. Je remarque seulement qu'on y constate de nouveau l'emploi de *ṇ* pour *ñ*.

Ils n'apportent pas, que je voie, d'éléments nouveaux à l'interprétation du texte. Je doute si, même étudiés par de meilleurs yeux, ils nous donneront jamais beaucoup plus que la certitude de l'existence à Mansera des édits ix-xi.



Édits I-VIII.

Phototypie Berthaud, 9, rue Cadet, Paris.



Édits IX-XI.

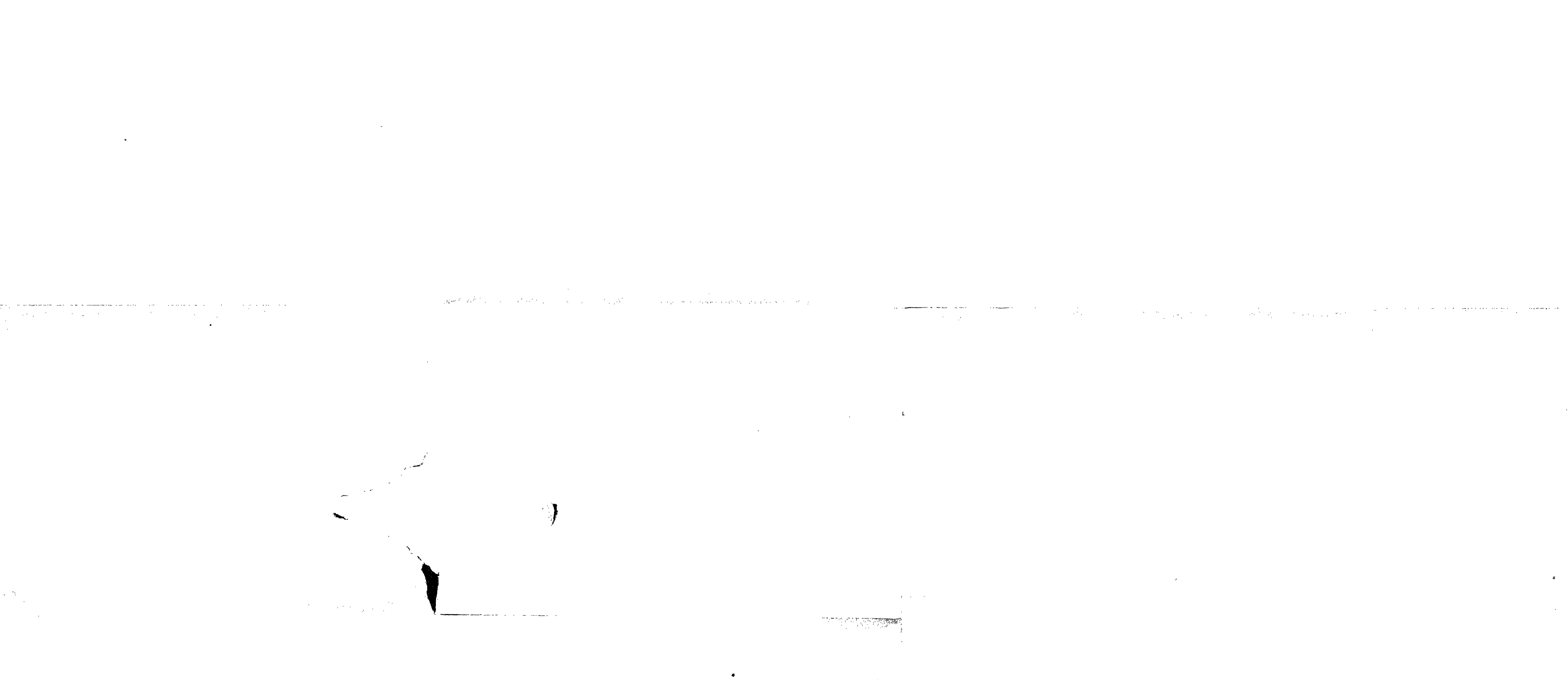
Phototypie Berthaud, 9 rue Cadet, Paris.





XIIme Édit.

Phototypie Berthaud, 9, rue Cadet, Paris.



NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Lettre de M. Jeannier, chancelier du consulat de France à Bagdad, à M. Barbier de Meynard.

J'ai reçu de M. Jeannier, ancien élève de notre École des langues orientales, aujourd'hui chancelier à Bagdad, une longue et spirituelle description de sa nouvelle résidence. La lettre de M. Jeannier est riche en renseignements de tous genres; j'en extrais les passages principaux, persuadé qu'ils seront lus avec intérêt, ne fût-ce qu'à titre de comparaison avec les anciennes descriptions des géographes arabes et les notices des voyageurs modernes.

B. M.

Bagdad, le 29 juin 1888.

Monsieur et cher professeur,

Quelques promenades dans la ville et aux environs ont suffi pour dissiper le mirage des Mille et une Nuits qui me dérobait la réalité, et Bagdad m'est apparue telle qu'elle est. Ce n'est plus qu'un amas de briques, coupé par le Tigre en deux parties inégales. De cet amas, sillonné par des ruelles tortueuses où deux ânes ne peuvent passer de front, surgissent des minarets, des coupoles et les tiges élancées des palmiers. Voilà tout. Des anciens monuments de la splendeur des khalifes il ne reste rien, ou peu s'en faut. On cite seulement un minaret du XIIIe siècle, situé au *Souq el-ghazl* « le

marché du fil», un mur de la douane portant une inscription relative à la fondation de la *Medreçè Mostansirïè*, en l'an 630 de l'hégire, et une autre inscription commémorative de la fondation d'une tour par le khalife Naçir, en l'an 618. Cette tour est probablement le *bordj el-adjemi*, sur lequel les Mongols arborèrent leurs étendards, le 29 moharrem 656 (5 février 1258). Extra muros, la terre recèle sans doute des trésors, tant de l'époque babylonienne que des temps postérieurs; à la surface, on n'aperçoit que trois ruines présentant un intérêt historique : le tombeau de *Zobeïdè*, la favorite d'Haroun er-Rechid, celui d'*Abou Hanifè*, l'un des quatre docteurs de la loi musulmane, et enfin le *Taq Kesra Anouchirwan*, l'ancien palais des Cosroës, dont une aile s'est écroulée.

Le palais des Abbassides se trouvait originairement à la droite du fleuve, dans le *Kerkh*. La ville moderne de Bagdad, située sur la rive gauche, n'est que le développement du faubourg de *Rouçafa*, qui remonte à l'époque d'El-Mehdi et qu'habita dans la suite le vizir d'Haroun, Djafer el-Barmeki. Aujourd'hui, les rôles sont intervertis : la vraie ville, siège des autorités turques et étrangères, est à gauche, c'est-à-dire à l'orient du Tigre; le faubourg est à droite, c'est-à-dire à l'occident. Deux ponts de bateaux relient les deux tronçons. De ce faubourg de Kerkh, point de départ et d'arrivée des caravanes de l'intérieur, un tramway dû à Midhat Pacha conduit à *Imam Mouça el-Kazim* (vulgo *Kazmein*), sanctuaire vénéré des chiites, qui rappelle notre dôme des Invalides par les dorures de ses coupoles.

Les principaux édifices de la ville moderne ont vue sur le Tigre. De ce nombre sont, en allant d'aval en amont, les consulats (France, Russie, Angleterre, Perse), la douane et le *seraï*, ou résidence du gouverneur général du vilayet. Le mur d'enceinte, fort délabré, et qui pourrait renfermer une population double, est percé de quatre portes : orientale, occidentale, centrale et porte du Talisman, par laquelle Sultan Mourad IV el-Ghazi pénétra dans la place conquise sur

les Persans, le 22 décembre 1638, et qui fut bouchée depuis. Entre le fleuve et les remparts sont disséminées les églises et les mosquées. La plus remarquable des églises est l'église latine, dont le dôme dépasse les minarets les plus élevés, et la plus remarquable des mosquées est celle d'*Abd el-Qadir el-Guilani*, la plus riche aussi en biens de mainmorte. L'administrateur de ces biens, le *naqib*, est un personnage spirituel de la plus haute importance. La coupole et le minaret d'Abd el-Qadir el-Guilani sont recouverts d'une mosaïque en faïence vernie; il en est de même pour la mosquée de *Daoud Pacha*. Le mausolée du saint musulman *Cheikh Omar* est le point de ralliement des saltimbanques pendant les fêtes du Baïram. Il a la forme d'un cône tronqué, comme Sitti Zobeïdè. Midhat Pacha employa les revenus du vilayet à des travaux de voirie, il perça la *rue du Sérail*, qu'il borda de trottoirs, construisit des casernes pour la garnison et dota même la ville d'un jardin public, aujourd'hui dévasté. Le *Meïdan* est actuellement le seul endroit où l'on respire un peu. C'est aussi celui où l'on expire, car c'est là qu'ont lieu les exécutions capitales. Quelque temps après mon arrivée, on y exécuta l'assassin d'un qadi. Le bourreau ébrécha son sabre jusqu'à six reprises différentes avant de faire tomber la tête. La famille du supplicié exerça la *vendetta* dans la nuit même, en appliquant au maladroit six coups de poignard dans le cœur.

Les environs de Bagdad abondent en gibier à plume ou à poil. La tourterelle et le francolin (*dorradj*), la gazelle et le sanglier vivent côte à côte dans les forêts de dattiers. On rencontre également des lions, mais, heureusement pour les promeneurs, à une assez grande distance des remparts. La flore est aussi riche que la faune. Les parterres de roses et de jasmins, les *boustan* et les *gulistan*, entrecoupent les massifs de dattiers, de citronniers, de mûriers et de jujubiers. Les fleurs d'oranger embaument l'air et la violette tapisse le gazon des jardins, où les légumes et les salades poussent comme par enchantement. C'est à croire que le

paradis terrestre se trouvait vraiment en Mésopotamie. Chose à noter : on mange à Bagdad des truffes (*tchemè*), mais des truffes blanches qui sont loin de valoir les négresses du Périgord.

Le climat est sain, la chaleur sèche, l'eau du Tigre des plus potables, malgré sa teinte d'ocre; bref, le séjour de Bagdad ne serait pas trop désagréable si les distractions n'y manquaient un peu. Durant l'été, les journées se passent dans le *serdab*, partie souterraine des habitations où règne une certaine fraîcheur relative, et les nuits sur la terrasse, d'où l'on peut, comme les astronomes de l'antique Chaldée, contempler les étoiles, à travers la mousseline transparente de la moustiquaire. La terrasse est le seul endroit où messieurs les scorpions n'aient pas élu domicile. Partout ailleurs ils pullulent, notamment dans la cour intérieure. Ils sont, avec le bouton d'Alep, qu'on appelle ici *la sœur de Bagdad* (*okht Bagdad*), le fléau le plus redoutable pour les étrangers. La piqûre des scorpions jaunes de Mandeli est mortelle. Les insectes de l'Iraq atteignent de monstrueuses proportions : les araignées sont grosses comme le poing; les guêpes jaunes, brunes et noires, et les mouches ont l'air de petits oiseaux. Les serpents, qu'on a quelquefois pour compagnons de lit, sans le savoir, sont aussi d'une taille assez respectable.

Les maisons de Bagdad sont en briques et toutes construites sur le même modèle : une cour intérieure (*hauch*), flanquée de quatre ailes de bâtiments, avec un palmier ou quelque autre arbre dans le milieu et une galerie (*târmè*) tout autour. Au premier et unique étage, un *diwan* « salon », plusieurs *qoubbè* (pièces avec ou sans arcades), et un *kefchkan*, vulgo *kapichkian*, antichambre ou cabinet soigneusement fermé pour l'hiver, qui est ici assez rigoureux. Une terrasse (*stah*) couronne l'édifice. Le sous-sol ou *serdab* s'ouvre sur la cour; sa moitié inférieure seule est au-dessous du niveau de la cour. Les fenêtres-balcons (*choubbak*) ont des grilles et des vitres, chose inconnue à Djeddah.

Je me suis renseigné sur la valeur en piastres et en para des monnaies d'or (livres anglaises[1], russes[2], françaises[3] et turques[4]) et d'argent (roupies[5] de l'Inde, *gran*[6] et *qameri*[7] de Perse, *medjidiè*[8] ottomans et subdivisions de cuivre ou *foulous*[9]); sur les mesures de longueur (grand et petit pic ou *dra'*[10]), de capacité (*menn*[11]), de poids (oque de Stamboul, grande oque[12], *weznè*[13]); bref, je me suis efforcé d'acquérir le plus promptement possible toutes les notions indispensables à la vie quotidienne. Un garçon parvient facilement à s'en tirer à bon compte; d'ailleurs tout est à bas prix : le pain revient à 0 fr. 10 et la viande à 0 fr. 30 la livre. Un poulet vaut 0 fr. 40 et une bouteille de vin 0 fr. 50. On a pour une roupie (moins de 2 francs) un fagot de bois de 60 oques. Le reste est à proportion. La cuisine se fait soit à l'européenne, soit à la turque; dans ce cas, le *pilaf*, les *kouftè* « boulettes farcies », le *kebab* et les *halawa* constituent le menu journalier. Nous avons ici presque tous les fruits de l'Europe joints à ceux de l'Iraq et de la Perse. Le vin vient de Chiraz, de Diarbékir, de Kerkouk et d'Arghanah.

En somme, malgré son bouton, ses scorpions et son manque de divertissements, Bagdad est incontestablement

[1] Au cours actuel, 113 piastres du tarif (*sagh*) ou 452 piastres courantes (*raïdj*). La piastre forte ou du tarif vaut 40 para. Elle est le quadruple de la piastre courante qui n'en vaut que 10.

[2] 360 piastres courantes.

[3] 352 piastres courantes.

[4] 100 piastres fortes ou 400 courantes.

[5] 30 piastres courantes.

[6] 12 piastres courantes.

[7] 2 piastres courantes.

[8] 76 piastres courantes.

[9] 10 para = 1 piastre courante.

[10] Le grand pic vaut 1 m. 75, le petit, 1 m. 62.

[11] 6 grandes oques ou 15 kilogrammes.

[12] L'oque de Stamboul ou petite oque équivaut à 1 kilogr. 250; la grande vaut 2 kilogr. 500.

[13] 50 oques de Stamboul ou 62 kilogr. 500.

supérieure à Djeddah. La verdure, l'ombre et l'eau sont loin d'y briller, comme là-bas, par leur absence. On peut même dire que, de Bassorah à Bagdad, les deux rives du *Chott* (c'est le seul nom par lequel le vulgaire désigne le Tigre; *Didjlè* est inconnu) sont bordées d'une forêt ininterrompue de palmiers-dattiers. Le seul tort de ce paysage exotique, c'est d'être passablement monotone, en dépit du grincement des norias et des beuglements des grands troupeaux de buffles qui l'animent. Ce qui, en revanche, est assez varié et original, c'est le spectacle de la navigation sur le fleuve et les canaux qui en sont dérivés. Les *gouffè*, sortes de paniers à salade enduits de bitume et absolument circulaires, où les rameurs se tiennent debout, les *kelek*, radeaux supportés par des outres gonflées d'air, les *bebus*, canots allongés qui ressemblent aux périssoires de Saint-Cloud ou de Bougival, se croisent en tous sens depuis Fao jusqu'à Mossoul. A Bassorah notamment, qui rappelle Venise par ses nombreux canaux et par ses gondoles, la navigation est des plus animées. Fort heureusement, les voyageurs qui se dirigent vers Bagdad, en remontant le cours du Tigre, n'ont plus à confier ni leurs bagages ni leurs personnes aux divers genres d'embarcations énumérés ci-dessus. Les temps sont changés à leur avantage. Deux compagnies de vapeurs, l'une anglaise (Lynch), l'autre turque (ʿAmmân), font un service régulier, desservant les nombreuses stations échelonnées le long du fleuve. L'une de ces stations, *Qornè*, située au confluent du Tigre et de l'Euphrate, a le bonheur inappréciable de posséder l'*arbre de la science, du bien et du mal*. Un Anglais en a acheté une feuille pour 2 livres sterling. Cet arbre n'est autre chose qu'un *nabouq* «jujubier». Encore une légende qui s'en va! — C'est à *Qoutel-ʿAmara*, autre station à mi-chemin entre Qornè et Bagdad, que l'on rencontre les *Soubba*, ces curieux sectaires de saint Jean-Baptiste étudiés par M. Siouffi, notre vice-consul à Mossoul.

Si l'Égypte est «un présent du Nil», la Mésopotamie est un présent de l'Euphrate et du Tigre. Ces deux fleuves ju-

meaux, auxquels le *Chott el-Haï* et le *Chott el-Arab* servent de traits d'union, sont bien loin de se ressembler. L'Euphrate fait comme la légende, il s'en va. Encore quelques années, et il n'existera plus que sur la carte et pour mémoire, tant les sables l'ont envahi. Autant il est lent et resserré, autant le Tigre est large et impétueux. En aval de Bagdad, il mesure deux fois la largeur de la Seine au pont Neuf. A l'époque de la fonte des neiges dans les montagnes du Kurdistan, ses crues inondent le pays. Ses bords sont ravinés par la rapidité du courant, ce qui donne à l'eau une couleur terreuse. Cette eau est cependant très potable, mais pas suffisamment fraîche pour qu'au fort de l'été on puisse se passer de glace. C'est un ingénieur français au service de la Turquie, M. Mougel, qui préside à la fabrication de la glace, à la construction des digues destinées à mettre un frein à la fureur du Tigre, à la distribution des eaux dans les canaux d'irrigation, etc. Au mois de septembre, les requins remontent le fleuve jusqu'à la hauteur de Bagdad, ce qui rend les bains dangereux. Il y a quelques années, on vit mieux encore : une baleine, une vraie baleine échouée sur le rivage. Le bateau anglais qui passait stoppa pour la circonstance. Le capitaine, voulant s'assurer que le monstre, vivant encore, ne recélait pas le prophète Jonas dans ses flancs, donna l'ordre d'y tailler un quintal de graisse; après quoi, il continua sa route.

Bagdad se ressent du voisinage de la tour de Babel. C'est un amalgame de races, de religions et de langues. Sur une population totale de 80,000 habitants, on compte 50,000 musulmans, tant sounnites que chiites, 25,000 juifs et 5,000 chrétiens. Ces derniers se répartissent en : latins, arméniens catholiques, arméniens schismatiques, syriens et chaldéens. Les chrétiens du rite syrien sont les descendants des anciens jacobites. Ils ont un archevêque à Bagdad. Les chaldéens sont issus des nestoriens, qu'on retrouve encore sans modifications entre les lacs de Van et d'Ourmiah. Ils ont un patriarche à Mossoul. Leur liturgie est en langue sy-

IMPRIMERIE NATIONALE.

riaque ancienne. Les cérémonies de leur culte, leurs mariages offrent des particularités très bizarres. Durant la célébration de la messe, un rideau sépare les fidèles du prêtre qui officie. On se croirait au théâtre pendant un entr'acte. A la différence du rite latin, le rite chaldéen consacre le pain *avec levain.* Tous deux, d'ailleurs, le consacrent avec *le vin.* Des querelles de clocher, se rattachant principalement à des questions de préséance, divisent ces sectes chrétiennes et les ridiculisent aux yeux des musulmans.

Il est difficile d'imaginer un être plus typique que le juif de Bagdad. D'une grande pureté de lignes au physique, cet arrière-neveu des captifs de Babylone se distingue au moral par une élasticité de conscience sans bornes. Non content de centraliser dans ses serres de vautour toutes les espèces métalliques, de rogner les ducats comme au beau temps de son histoire, d'empoisonner de *raqi* les clients de son tapis-franc, il leur livre encore, derrière le rideau, sa femme, sa fille et quelquefois son fils! Tous les métiers leur sont bons, même quand ils sont honnêtes! Confinés dans leur ghetto, croupissant dans la crasse et saturés d'huile de sésame, les 25,000 israélites de la ville font à leur gré la hausse ou la baisse et peuvent, si cela leur plaît, affamer demain la majorité de la population. En ce moment, par exemple, les monnaies subissent une baisse effrayante; la livre turque, qui était montée à 140 piastres, est retombée à sa valeur réelle : 100 piastres, et le reste à proportion. Le prix des denrées alimentaires n'ayant pas diminué pour autant, il en résulte un véritable affolement dans les classes populaires. Pour peu que cela continue, ce sera la misère à bref délai pour une foule de pauvres diables.

La nécessité où se trouvent les races et les religions hétérogènes de vivre, pour ainsi dire, côte à côte, adoucit forcément les relations réciproques, tant au point de vue commercial qu'au point de vue social. C'est ce qui arrive à Bagdad. Parmi les musulmans du cru, les chiites seuls sont fanatiques. Il n'y a pour eux aucun compromis possible entre

Jéhovah ou Jésus et Ali. Ils vont jusqu'à briser le verre où un giaour a trempé ses lèvres. Leurs femmes, scrupuleusement voilées de noir, contrastent par là avec celles des sounnites, qui, pour peu qu'elles aient un joli minois, relèvent volontiers leur *petchè*, loup de crin en forme de visière dont elles s'affublent pour sortir. Quant aux chrétiennes, elles jugent suffisant de s'encapuchonner avec un pan de leur *izar*, ou, comme les juives, de porter une voilette légère, agrémentée de franges et de dentelles. Les pauvresses de toutes les sectes, et spécialement les négresses, se contentent, pour unique ornement, d'un anneau de cuivre dans les narines.

A Djeddah, nous avions la pieuse engeance des pèlerins de la Mecque; ici, nous jouissons d'un avantage du même calibre : les pèlerins chiites de la Perse et de l'Inde qui se rendent à Nedjef (*Mechhed Ali*) et à Kerbéla (*Mechhed Hoçeïn*). S'ils importent avec eux la vermine, ils ont du moins le mérite d'enrichir le pays. A peine débarqués, ils sont happés et tondus à ras par les diverses autorités dont ils relèvent. Ils commencent, fort heureusement, à abandonner la manie de venir ensevelir en terre sainte les cadavres de leurs parents. Cette cause d'infection ne disparaîtra complètement que sous des taxes sanitaires exorbitantes, tant est invétérée chez eux la force de la routine. De Bassorah à Bagdad, j'ai voyagé avec un nabab de Lahore qui allait, avec tout son harem, prier sur les tombes des martyrs Ali et Hoçeïn. La mélancolie persistante de ce personnage me fit soupçonner en lui un exilé du genre du fameux nawwab Iqbal ed-Daulè, ex-roi d'Oude, que le Gouvernement britannique avait interné à Bagdad.

Pour conserver son originalité et sa grandeur, il faut que l'Arabe reste sous la tente. Le séjour des villes lui est funeste. Je comprends qu'un Anglais comme Palgrave, qui recherche le confortable, même au désert, préfère les citadins aux Bédouins; mais pour un amateur d'imprévu et de pittoresque une telle préférence n'a plus sa raison d'être. Le nomade, avec son manteau de poils de chameau, son teint bronzé et

sa longue escopette, n'est qu'un brigand, c'est vrai, mais un brigand qui est quelqu'un. S'il est pillard, il se montre aussi parfois généreux et hospitalier; il a les qualités de ses défauts. La razzia terminée, il recevra son ennemi sous sa tente et lui donnera le baiser de paix avec le café. Habillez de soie ce sauvage, transplantez ce buisson d'épines entre les murs d'une cité, et vous en ferez un jonc flexible, une girouette à tous vents, un vil flagorneur du corbeau qui tient dans son bec un fromage. S'il quitte les sables qui l'ont vu naître pour venir habiter la ville, le chevalier Antar deviendra un chevalier d'industrie. Le Bédouin n'est qu'un voleur; le citadin est un escroc.

Les Bédouins des environs de Bagdad se répartissent en deux grandes tribus nomades rivales : les *Anezè* qui parcourent le *Chamïè* « désert de Syrie » jusqu'à l'Euphrate, et les *Chammar*, émigrés du Nedjd, qui se meuvent entre l'Euphrate et le Tigre. Il faut y adjoindre les *Montefiq*, chiites à demi sédentaires qui campent à *Souq ech-Chouyoukh*. La perception des impôts dont les Turcs écrasent ces tribus donne lieu à des révoltes sanglantes et, en les affamant, augmente leur amour pour la rapine. Aussi la route directe de Bagdad à Damas est-elle devenue très dangereuse pour les caravanes et pour le courrier de la poste de Beyrouth, surtout s'il porte des valeurs. Les voies d'Alep et de Diarbékir, qui traversent le *Djizirè* (Mésopotamie), sont plus sûres. C'est par là que passe la poste de Constantinople et que s'effectuent les voyages en *takhtrevan*, sorte de palanquin muni de brancards auxquels on attelle des mulets. — Chose curieuse : la seule monnaie connue au désert est le thaler de Marie-Thérèse d'Autriche au millésime de 1780.

Outre les Arabes, tant chrétiens que musulmans, qui forment la majorité de la population, et les juifs qui encombrent le bazar, Bagdad compte dans ses murs des Arméniens, des Persans, des Afghans, des Indiens mâtinés d'Anglais, des esclaves noirs et abyssins, une assez jolie collection de ces êtres hybrides qu'on appelle levantins, deux à trois cents

fonctionnaires et officiers turcs et un millier de portefaix *kurdes*. Ces descendants des anciens Carduques, décrits par Xénophon dans la retraite des Dix mille, ne sont pas moins typiques que les descendants d'Israël. Leur profil accentué, leur aspect patibulaire les rendraient propres à jouer merveilleusement le rôle de brigands de comédie. De même que le fez à gros gland bleu distingue le juif, de même la calotte brune, semblable pour la forme à une *qouffè* (voir plus haut) renversée, est la caractéristique du montagnard kurde. L'une et l'autre, calotte et qouffè, doivent remonter à la plus haute antiquité, si l'on en juge par les bas-reliefs cunéiformes. C'est coiffés de ce couvre-chef que les rois captifs comparaissent devant Darius vainqueur; c'est également en calotte que Sennachérib conduit son char de bataille. Et ce n'est pas là la seule preuve de l'immutabilité de l'Orient. Les rares Bédouins qui se hasardent parmi les citadins, pour lesquels ils professent le plus profond mépris, n'entrent en ville qu'armés de pied en cap de lances, boucliers et poignards que l'on voit sur les bas-reliefs. Dans un autre ordre d'idées, les mœurs, les coutumes, la religion même, prise en bloc et dégagée des particularités relatives à telle ou telle secte actuellement existante, tout cela s'accorde singulièrement avec les récits d'Hérodote. A Babylone, selon le père de l'histoire, toute femme doit se prostituer aux étrangers dans le temple de la déesse Mylitta, au moins une fois dans sa vie. A l'occasion de cette touchante cérémonie, elle revêt un costume spécial, etc. Aujourd'hui, à Bagdad, une grande partie du beau sexe paraît avoir pris à cœur de continuer la tradition. Ce n'est plus, il est vrai, dans le temple de Mylitta que se dénouent le drame et la ceinture, mais le costume spécial y est toujours. C'est une robe de gaze à larges manches flottantes que l'on nomme *hachimïè*.

Le dialecte arabe de Bagdad est une mosaïque plus ou moins réussie. Les mots persans, turcs et kurdes ont tellement envahi la langue du Coran qu'ils l'ont rendue méconnaissable à première audition. Ils en ont fait un idiome à

part qui tient de tous les précédents, mais qui n'est ni l'un ni l'autre. Mon ignorance du kurde et des patois locaux m'empêche de me rendre compte d'expressions telles que : *akou* «il y a», *makou* «il n'y a pas», qu'il me semble impossible de rattacher au verbe arabe *kan*. En revanche, je m'explique assez bien *chounouh*, corruption de *eich houwa* «qu'est-ce»? ; *ʿaleinouh*, mis pour *ʿaleihi* «sur lui, à lui» ; *abounouh* pour *abouhou* «son père», etc. Dans ces trois derniers exemples, il n'y a qu'un *n* euphonique médial qui défigure le terme vrai. *Beich* «combien? = *kam*», *wein* «où»?, sont des contractions de *bi eyy cheï* et de *wa eïna; hêk*, avec *imalè*, doit provenir de *hakaza* «ainsi»; *mouh zein* a évidemment pour forme pleine : *ma houwa zeyyin* «il n'est pas beau, cela ne vaut rien». Par une bizarrerie remarquable, le pronom suffixe de la 2ᵉ personne féminin singulier, *ki*, a été scrupuleusement conservé, de même que le *noun* final dans les verbes, à la 3ᵉ personne masculin pluriel de l'aoriste indicatif. L'alphabet arabe vulgaire de Bagdad s'est enrichi de toutes les lettres exclusivement persanes et turques, ce qui a fait acquérir droit de cité à des mots comme : *perdè* «rideau», *pechkir* «serviette», *patchè* «pieds de mouton», *tcherpaïè* pour *tcheharpaïè* «bois de lit reposant sur quatre pieds», *tchatal* «fourchette», *tchengal* «crochet», *tcheul* «campagne», opposé à ville, *hitch* «rien, en rien», *jivè* «mercure», *reng* «couleur», *tufeng* «fusil», *zenguîn* «riche», *leyen* «cuvette», *soñra* «après», *meïvè* «fruits», *yavach* «doucement», et une foule d'autres. Ces nouveaux venus ont déteint sur les anciens, au point de vue de la prononciation, de sorte que beaucoup de gens disent ici : *tcham* au lieu de *kam* «combien»?, *tchebir* pour *kebir* «grand», etc. Le *qaf*, qui tantôt se prononce *g* dur et tantôt ne se prononce pas, est ici souvent assimilé au *djim*. Exemples : *djerib* pour *qarib* «près, proche», *djeder* pour *qidr* «marmite», *djaçem* pour *qaçim* «nom propre». Le *lam* devient fréquemment *ra*, et *vice versa*. Exemples : *qounsour* pour *qounsoul* «consul», *ingrezi* pour *inglizi* «anglais», *zindjil* au lieu de *zindjir* «chaîne». Le *hè*

muet final n'a presque jamais le son *a;* de même pour le *ya* tenant la place d'*élif* à la fin des mots. Tous deux se prononcent *è* et même *i*, comme *qahwi* pour *qahwè* « café », *hobari* pour *hobara* « outarde ». Le *hamzè* final s'articule également *i*, comme dans *ʿabâï* pour *ʿabâ* « manteau de laine ». Quant aux lettres : ث *sa, tha;* ذ *zal, dhal;* ض *zad, dhad;* ظ *za, dha,* elles varient selon les individus et on ne peut établir aucune règle fixe à cet égard. Les voyelles brèves se ramènent en général à l'*è* ouvert ou fermé, et dans certains cas à l'*e* muet. Le *kesra* (*i*) devient toujours *é;* le *fatha* et le *damma* ne gardent leurs sons primitifs, *a* et o ou *ou*, qu'avec les consonnes fortes. De toutes les particularités dialectiques que j'ai pu observer jusqu'ici, la plus digne d'être notée est, je crois, la suppression à peu près totale du *soukoun,* principalement dans les mots d'une syllabe, dédoublés par suite en deux syllabes dont la première seule est affectée de l'accent tonique. Ainsi on ne dira pas : *qabl* « avant », mais *qábʿel,* ni *mitl* « comme », mais *mitʿel. Qabl* et *mitl* ne reparaissent que suivis des pronoms suffixes ى, ك (masculin), ه, ها, هم. *Fahd* « guépard » devient *fahed; kelb* « chien », *keleb; kidb* « c'est faux », *kedeb; sidq* « c'est vrai », *sedeuq; hibr* « encre », *hebeur; nabq* « jujubier » se change en *nabouq, sath* « terrasse » en *stah,* avec déplacement de la voyelle; *nimt* « j'ai dormi » en *nemet; chouft* « tu as vu » en *chefet,* etc. Un phénomène analogue se rencontre dans le dialecte barbaresque, mais j'imagine que c'est là le seul point de ressemblance des pays du *makanche* et du *makou,* pays que ne relie pas suffisamment entre eux la belle patrie du *mafiche,* où j'ai passé treize mois. « Comment allez-vous » ? qui se dit, à Alger, *ouache halek?* et à Djeddah, *keif halek?* se dit ici *eich laun keifek?* (littéralement : « de quelle couleur est votre santé » ?). Les adjectifs possessifs *mon, ton, son,* etc., qui se rendent dans le Maghreb par *dial...,* en Égypte par *mtaʿ...* ou *btaʿ...,* à Djeddah par *hagg...,* suivis des suffixes, se rendent à Bagdad par *mal-i, mal-ek, mal-ouh* (les chrétiens prononcent *mal-eh*), etc. L'idiome vulgaire possède ici un article indé-

fini, qui est *fered* ou *fadd* (فدّ) *ouahed* = un, une. En ce qui concerne les noms propres composés, presque tous ceux qui renferment le nom d'Allah perdent cet *allah* ou *oullah*, pour ne conserver que leur première partie défigurée en فَعول ou فَعّول. Ainsi : *ʿAbdoullah, Hamdoullah, Fathoullah, Choukroullah, Rizqallah, Niʿmetoullah,* se transforment en *ʿAbboûdi, Hamoûdi, Fattoûhi, Chakoûri, Rezzoûqi, Naʿoûmi.* Il faut y ajouter : *Djaboûri* qui dérive de *Djebrâïl* « Gabriel ». *Fatma* a produit *Fattoûma.* Cette métamorphose des noms propres s'observe, paraît-il, seulement chez les chrétiens ou chez les musulmans qui sont en contact avec les chrétiens. C'est le cas à Bagdad. Je ne dirai rien des mots techniques empruntés aux langues occidentales. A Djeddah, j'en avais relevé plus de deux cents, mais ici ils sont en nombre insignifiant. Les plus usités sont *glas* « verre » et *boteul* « bouteille ».

Dans l'état actuel des choses, toutes les sympathies appartiennent à la France et à la Russie, qui marient depuis plus d'une année les couleurs de leurs pavillons au haut du mât de notre consulat. Les sujets suisses, italiens, autrichiens et russes sont sous la protection française. Parmi ces derniers se trouvent des musulmans, Persans d'origine, qui imitent la chauve-souris de la fable, en se déclarant tantôt Russes et tantôt Persans suivant l'intérêt du moment. De là naissent des contestations à n'en plus finir avec le représentant du Chah.

L'instruction publique est beaucoup plus développée dans l'Iraq que dans la plupart des provinces. Outre les écoles spéciales ottomanes : école militaire et école des arts et métiers, on trouve des écoles israélite, arménienne, chaldéenne, latine, qui dégrossissent un peu les jeunes indigènes. Des Carmes déchaussés, dont la mission est vieille de deux siècles, rivalisent avec les Sœurs de la Présentation pour acclimater notre langue parmi les chrétiens du pays. Un cercle catholique, institué dans ce but et placé sous le haut patronage de Mgr Altmayer, délégué apostolique, archevêque de Baby-

lone résidant à Mossoul, compte déjà un assez grand nombre d'adhérents. Le patriarche chaldéen, Mgr Elias, qui réside également à Mossoul, a lui aussi beaucoup contribué « à dissiper les ténèbres de l'ignorance ». Les presses de Sa Béatitude ne cessent de fonctionner et « de propager les lumières ». Enfin, nous avons ici un journal hebdomadaire, *Ez-Zaura* (l'*Oblique*, un des surnoms de Bagdad), rédigé en arabe et en turc, mais dont le seul tort est de tenir les promesses de son titre, en publiant des nouvelles trop officielles pour être véridiques. C'est l'organe du gouvernement.

Les épidémies cholériques qui ont sévi sur toute la région, de 1851 à 1866, ont été l'une des causes de la décadence commerciale de Bagdad et de Bassorah. Ces deux étapes de la route des Indes sont trop avantageusement situées pour se maintenir dans cet état d'infériorité, et une voie ferrée qui les relierait soit à Constantinople, soit aux ports de Syrie, leur rendrait certainement leur prospérité première. On évalue actuellement à 50 millions de francs, transit compris, l'ensemble des importations et des exportations de Bagdad. L'Angleterre, avec ses cotonnades de Manchester « qu'on déchire rien qu'à les regarder », figure au premier rang des importations. L'Inde vient à la rescousse avec ses châles, ses cachemires, son riz et ses épices. La Suisse et l'Allemagne envoient de la toile et des draps; l'Autriche-Hongrie des articles de quincaillerie, des vêtements confectionnés, des chaussures, des allumettes et de la bière de Trieste. Les produits français sont de trop bonne qualité, et par suite trop chers pour réussir dans ces parages, où la camelote triomphe sur toute la ligne. Nous avons eu jusqu'ici cependant le monopole du sucre dans le golfe Persique, mais la concurrence anglaise ne va pas tarder à nous l'enlever définitivement. La Perse fournit des tapis, de la soie, des armes, du *toumbaki* pour le narguilè, des fruits et du vin de Chiraz. Arghanah, Kerkouk et Diarbékir donnent des raisins secs, Mossoul du tabac et des noix de galle. Le bitume employé pour calfater les *gouffè* vient de Hit, et le bois de construc-

tion des montagnes du Kurdistan. Les exportations consistent en dattes de Bassorah, en peaux et laines de moutons à large queue, en peaux de chèvres et de buffles, ainsi qu'en céréales expédiées sur le Hedjaz. Les chevaux de race sont aujourd'hui exclus de cette nomenclature. Ils ne sortent que très difficilement des frontières de la Turquie d'Asie. — Ce n'est pas sans raison que Mahomet a vanté le dattier. Dans ce bel arbre éternellement vert, qui balance parfois son panache de palmes à plus de 40 mètres au-dessus du sol, tout est utile ou susceptible d'être utilisé. Le fruit est, avec le riz, la principale nourriture des Arabes pauvres; le noyau fait les délices des chameaux; le bois fournit à la bâtisse les pièces de résistance de la charpente; on pourrait même à la rigueur le tourner pour en faire des meubles; avec la fibre on construit des cabanes de Bédouins, on tresse des nattes, des paniers et des éventails. Quant aux palmes, hélas! leur usage n'a rien d'académique : on s'en sert comme de balais.

L'industrie de Bagdad est rudimentaire. Les *koufiè* (vulgo *keffiè*), foulards pour couvrir la tête; les *ʿiqâl*, cordons pour retenir ces foulards; les *izar*, manteaux de soie pour les femmes; les *aba*, manteaux grossiers en laine; les *zeboun*, tuniques; les *hizam*, ceintures, et les *serwal*, pantalons larges à la persane : tels sont, avec des babouches en maroquin jaune et des bijoux de pacotille, les seuls spécimens de la fabrication locale. Revêtue de tous ces oripeaux, sauf des deux premiers qui sont l'apanage exclusif du sexe fort, une beauté bagdadine, avec son *iklil* (diadème) dans les cheveux, son collier de sequins, sa chemisette de mousseline, ses bracelets, ses bagues et ses *khalkhal* au bas des jambes, a l'air de ces idoles étranges qu'on voit accroupies au fond des pagodes de l'Inde ou de la Chine. Ce n'est plus une femme, c'est un magot!

La culture des vers à soie n'a donné jusqu'à présent que des résultats insignifiants en ce qui concerne les environs immédiats de la ville. Les gens compétents assurent qu'autrefois, à Bagdad, il suffisait à un commerçant européen

d'un capital de 5,000 francs pour faire rapidement sa fortune. La chose serait peut-être encore praticable à l'heure actuelle, la modicité des frais journaliers permettant de réaliser de beaux bénéfices, si la difficulté des transports par terre et la longueur des traversées par mer, jointes aux chicanes de la douane turque, ne venaient mettre entrave aux transactions avec l'Europe. Aussi les rares maisons suisses, anglaises et russes de la place se lancent-elles plutôt dans l'agio que dans tout autre genre de spéculation; mais celles d'entre elles qui se contentent du taux légal de 12 p. 0/0 se voient damer le pion par la banque juive, qui prête à 200 p. 0/0, avec retenue du tiers de la somme avancée et hypothèque sur des jardins ou des propriétés valant le triple du montant de la créance. Comment résister à de pareils usuriers?

Je ne veux pas oublier de toucher un mot d'une des plus grandes attractions de Bagdad, les antiquités. M. Pognon, plus ferré que moi sur ce chapitre, a dû souvent en entretenir les lecteurs du *Journal asiatique*, et, d'autre part, les heureuses découvertes de M. de Sarzec à Telloh ont dû prouver aux amateurs combien est riche et même inépuisable la mine à exploiter. La Turquie commence seulement à se douter de l'importance du trésor et paraît décidée à ne plus le céder à l'amiable. On ne peut faire 10 kilomètres dans les environs de Bagdad sans rencontrer des vestiges des anciens empires de Chaldée et d'Assyrie, des traces de canaux, etc., témoignant d'un haut degré de civilisation. Des myriades de briques, couvertes d'inscriptions cunéiformes relatives à Nabuchodonosor, sont disséminées sur le territoire d'*Abou Habba*, objet de la convoitise anglaise. Le sujet de ces textes est malheureusement peu varié : c'est toujours la légende du roi ou un contrat quelconque sans grande valeur historique. Les ruines perses et persanes sont plus rares et d'ailleurs moins prisées des archéologues. Au point de vue artistique, elles me semblent cependant bien supérieures aux informes débris babyloniens ou aux lourds colosses ninivites. Les ruines

arabes dominent à Samara (*Sorra-men-raa*), où était casernée la garde turque des khalifes. La tour de Samara, qui sert maintenant de minaret, a une forme de colimaçon très originale rappelant les dessins fantaisistes qu'on fait de la tour de Babel. Les fioles à parfums, les monnaies grecques (dont quelques-unes à l'effigie d'Alexandre le Grand), celles des Séleucides et des Sassanides, les flèches des Parthes, les cachets koufiques, sont le menu fretin des boutiques d'antiquaires de Bagdad. A toute médaille il y a un revers. Ce revers est l'existence d'une *fabrique d'antiquités en tous genres* fonctionnant à Hillè, au centre même des briques de Babylone. Les contrefaçons qui en sortent sont si habilement exécutées qu'à moins d'être un spécialiste comme M. Pognon, on a toutes les chances d'acheter au poids de l'or ce qui ne vaut pas un para. On cite ici de nombreuses déceptions éprouvées par des profanes qui ont eu le tort de succomber à la tentation.

Les tombeaux présumés de plusieurs prophètes juifs sont épars dans un assez grand rayon autour de Bagdad. Les plus connus sont ceux d'Ézéchiel, qui se trouve sur la route de Hillè, d'Esdras près de Qornè, de Jonas à Mossoul, et de Daniel en Perse, près de Chouchter (l'ancienne Suse).

Tels sont, Monsieur et cher professeur, les renseignements divers que j'ai pu recueillir jusqu'à présent au sujet de ma nouvelle résidence. N'ayant à ma disposition aucun des voyages récents où il est question de Bagdad, je ne suis pas en mesure de constater si mes notes ont l'intérêt de l'inédit.

Agréez, etc.

A. JEANNIER.

Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. — Vierter Band. — Verzeichniss der Persischen Handschriften, von Wilhelm Pertsch. — Berlin, A. Asher et Co., 1888.

Voilà un bon et beau livre, que je crois utile de signaler à toute l'attention des orientalistes qui connaissaient déjà M. Pertsch par ses catalogues des manuscrits persans et turcs de la Bibliothèque ducale de Gotha et par le catalogue des manuscrits arabes de la même bibliothèque. Cette fois le savant bibliothécaire s'est surpassé. Il est impossible de s'acquitter mieux qu'il ne l'a fait de la tâche longue et ardue qu'il s'était imposée. Excellente méthode dans la classification des manuscrits, description minutieuse de leur condition, de leur provenance et de leur contenu, renseignements précis sur l'auteur et sur l'époque où il vivait, énumération consciencieuse des éditions de chaque texte manuscrit et des travaux dont il a été l'objet, soit en Orient, soit en Europe, désignation des bibliothèques où il s'en trouve d'autres exemplaires, rien d'essentiel n'a été oublié de ce qui peut intéresser le lecteur et satisfaire pleinement sa curiosité. Il semble qu'on tienne dans ses mains le volume, qu'on l'examine, qu'on le manie dans tous les sens et qu'il réponde lui-même aux différentes questions qu'on serait tenté de lui poser sur son origine et son histoire. Je dis qu'un catalogue rédigé dans ces conditions, surtout lorsqu'il s'agit d'une collection importante, est plus qu'un catalogue, dans le sens étroit de ce mot, c'est un véritable répertoire de la littérature persane. Il sera facile de reconnaître que je n'exagère rien, si l'on veut prendre la peine de consulter les n°s 370-375 روضة الصفاء ; 397 خلاصة الاخبار ; 400 حبيب السير ; 458 ملفوظات und تزوكات «die Memoiren und die Verordnungen des Timur in einander verwebt»; 462 تاريخ فرشته ; 578 تذكرة الأولياء ; 592 نفحات الأنس ; 869 جامى ; 903 ليلى ومجنون ; 999 كليله ودمنه ; 1000 انوار سهيلى ; 1011 عيار دانش ; 1016 قصص الأنبياء ; 1021 الفرج بعد الشدّة والضيقة, et bien d'autres encore que je ne puis énu-

mérer ici. Non pas que ce soient des ouvrages rares ou peu connus, mais ils ont fourni à M. Pertsch l'occasion d'entrer dans des développements intéressants et des plus instructifs. Il n'y a pas jusqu'à la mesure des vers qui ne soit indiquée au besoin. Je ferai remarquer, à propos du تذكرة الأولياء, l'un des documents les plus importants pour l'histoire du *soufisme*, que notre Bibliothèque nationale en possède trois exemplaires. Ce sont les n°s 113 de l'ancien fonds persan, 143 et 1108 du supplément persan. Ce dernier est le plus ancien et le meilleur des trois; malheureusement il offre une lacune d'une quinzaine de pages au commencement de la notice consacrée à Mansour 'Ammâr, lacune qu'on peut combler à l'aide de 113, du folio 157 r°, ligne 6, jusqu'au folio 164 r°, ligne 13.

Le volume publié par M. Pertsch n'a pas moins de 1068 pages sans compter de très riches index où l'on trouve la concordance entre les anciens et les nouveaux numéros de classement des manuscrits, les titres des ouvrages, les noms des auteurs, ceux des localités et des familles, le tout disposé dans un ordre qui facilite les recherches autant que possible. Quant à la transcription des mots orientaux en caractères européens d'après la méthode de Lepsius, je la trouve ingénieuse, mais peut-être pourrait-elle être simplifiée, de manière à éviter d'écrire χatimah, taχallus, χan avec le χ grec, Fiγani avec le γ et maθnawi avec le θ, ce mélange d'alphabets ayant quelque chose d'insolite; mais ce ne sont là que des détails sans grande importance et sur lesquels il est inutile d'insister. Par exemple je me reprocherais de ne pas signaler au savant orientaliste un vers du mètre مضارع qui se trouve à la page 705, et dont le premier hémistiche est altéré :

هرکس که بو سر زدهای کرفته است
کویا نشان زکنج نهانی کرفته است

La lecture du catalogue de M. Pertsch est véritablement instructive et intéressante. Elle donne une haute idée de

l'esprit de méthode, de la patience, de l'érudition consciencieuse de son savant rédacteur. Ceux qui ne se sont pas exercés à ce genre de travail ne peuvent se douter des difficultés qu'il présente et de l'érudition qu'il exige. Les obstacles sérieux se rencontrent à chaque pas et il faut une persévérance à toute épreuve pour pouvoir les vaincre. Il n'est pas donné à tout le monde de rédiger un bon catalogue, mais il est indispensable à tous ceux qui fréquentent les bibliothèques d'en avoir un à leur disposition. Ce n'est donc que justice de rendre hommage aux savants laborieux et modestes qui se dévouent à cette tâche ingrate et pénible, mais utile entre toutes; tels que M. Rieu pour le *British Museum*, M. Zotenberg pour la Bibliothèque nationale et M. Pertsch pour la Bibliothèque royale de Berlin. Ce dernier n'est assurément pas le moins méritant des trois et il lui a fallu autant de savoir que de courage pour venir à bout de la lourde tâche que, plus que personne, il était capable de mener à bonne fin. Lui qui pouvait dire de son œuvre : « Exegi monumentum ære perennius », il a préféré, dans sa modestie, réclamer, en citant le vers suivant, une indulgence dont il n'a nul besoin :

بپوش کر بخطائ رسی و طعنه مزن
که هیچ نفس بشر خالی از خطا نبود

« Si tu rencontres une erreur, voile-la de ton indulgence et ne me décoche aucun trait, car il n'est pas une âme qui soit à l'abri de l'erreur. »

A. Pavet de Courteille.

Catalogue of the Turkish manuscripts in the British Museum, by Charles Rieu. Londres, 1888, gr. in-4°, xi et 345 pages.

M. Rieu, conservateur des manuscrits orientaux au Musée Britannique, vient d'enrichir la bibliographie orientale d'un

nouveau catalogue qui ne le cède en rien à la description qu'il a donnée précédemment des manuscrits arabes et persans de ce grand établissement.

On ne peut que féliciter le savant bibliothécaire d'avoir suivi le même plan; il eût été difficile d'en trouver un meilleur et qui réponde mieux aux exigences d'un travail de ce genre. Signalement extérieur du manuscrit, titre et date, toutes les fois qu'il est possible de les retrouver, analyse exacte du sujet, biographie de l'auteur, mention des originaux quand le manuscrit n'est qu'un abrégé ou une traduction, ce qui est souvent le cas dans la littérature turque, enfin bibliographie des travaux dont le document a été l'objet en Europe, tel est le cadre adopté par M. Rieu, cadre aux larges proportions, et qui exigeait une parfaite connaissance des dialectes turcs, une érudition exercée et d'infatigables recherches.

Ce n'est pas que le fonds turc du Musée Britannique soit numériquement bien riche : il n'atteint pas au chiffre de cinq cents volumes; mais cette circonstance même a permis à l'auteur de pénétrer plus avant dans l'étude de ses manuscrits et de donner à la bibliographie et à l'histoire littéraire des développements qu'une collection mieux dotée n'aurait pas comportés. *Az olsoun euz olsoun*, disent les Turcs, « peu et bon »; ce proverbe, commun à toutes les langues, pourrait être la devise du catalogue. La plupart des documents qu'il décrit se recommandent soit par leur date et leur valeur historique, soit par leur rareté, et quelques-uns, surtout ceux en dialecte *turki*, par la beauté de leur exécution. Hérat était, au XVIe siècle, un merveilleux atelier de calligraphie et d'ornementation. Parmi les manuscrits historiques le Musée en possède d'excellents; je citerai au hasard de la plume : une histoire, inconnue jusqu'ici, de l'Empire ottoman, par Bihichti; une monographie unique du règne de Soliman le Grand et de Sélim II, par Djelal-zadè Moustafa; une histoire de Bayézid II et de Sélim Ier, rédigée par un auteur anonyme contemporain de ces deux sultans. Au nombre des poèmes

les plus rares, il convient de mentionner le divan en turc *azeri*, de Chah Ismaïl, fondateur de la dynastie des Séfévis, le divan de son contemporain Huseïn Beïkara, dernier prince de la famille des Timourides de Perse, etc.

Mais c'est dans la section des manuscrits en turc oriental qu'il faut chercher les perles de la collection. Sans parler des apports dus à Rich, à Jaba et à divers agents de l'Angleterre en Orient, le Musée a acquis récemment de M. S. Churchill, attaché à la légation britannique en Perse, une bonne copie du *Senguilakh* : c'est la *rara avis* de la lexicographie turque, le dictionnaire par excellence dont on ne possédait que de maigres abrégés, comme l'*Abouchqa* et le *Khoulaçè-i-abbassi*. M. Rieu, aussi à son aise avec les dialectes orientaux qu'avec l'osmanli, consacre à ce rare et précieux ouvrage un véritable article de fond que personne ne sera tenté de trouver trop développé. Il décrit avec la même richesse de détails un autre livre tout aussi rare, le *Qisasi Rabghouzi* « Histoire des prophètes », rédigée en 710 (1310-1311). Pour le fond, c'est un vaste répertoire de légendes fantastiques qui ont fini par recouvrir, comme une végétation exotique, le sol aride de la tradition coranique. Quant à sa valeur philologique, je ne puis mieux la faire connaître qu'en citant textuellement le Catalogue : « La date ancienne du traité de Rabghouzi ajoute à son intérêt linguistique; il forme comme un chaînon entre le vieux dialecte turki ou l'ouïghour du *Koudatkou bilik* et le dialecte tchaghatéen d'Ali Chir et de Baber. Quoique rédigé deux siècles et demi après le *Koudatkou*, il a conservé, malgré quelques légères particularités phonétiques, une bonne partie de son vocabulaire archaïque. On peut donc le considérer comme le représentant en ligne directe de la vieille langue, et une étude attentive de ce document éclairerait plusieurs points qui, malgré l'ingénieuse interprétation de M. Vambéry, sont restés obscurs dans le turc oriental (p. 271). » A ces judicieuses observations est jointe une liste des mots ouïghours perdus ou inusités dans le dialecte tchaghatéen, qui se trouvent encore chez Rabghouzi. Je laisse à des juges

plus compétents et, en premier lieu, à mon collègue et ami, M. Pavet de Courteille, le soin d'apprécier la valeur de ces rapprochements; mais où trouver une meilleure preuve de la sollicitude éclairée avec laquelle l'auteur a compris et exécuté sa tâche? Et il en est ainsi à chaque page, à chaque notice; partout mêmes recherches personnelles, mêmes efforts pour faire connaître le document sous son vrai jour. Par excès de modestie, M. Rieu semble reporter à Hammer le principal mérite de ces recherches : la vérité est qu'il a consulté l'auteur de l'*Histoire de l'empire ottoman* et de la *Poésie ottomane* avec beaucoup de prudence et de réserve, comme il convient d'en user avec un guide aussi sujet à caution.

Je voudrais ajouter ici quelque critique aux éloges si mérités que m'inspire cet excellent travail, ne fût-ce que pour leur donner plus de prix, mais ce n'est pas chose facile. Tout au plus pourrait-on signaler çà et là un mot mal séparé (p. 5, l. 17), une lecture hésitante (*Baliksera*, p. 5, l. 17); ou bien encore l'oubli d'une traduction à peine ébauchée, comme celle du Tabari turc, par Dubeux, d'une édition qui n'a jamais été livrée au commerce, comme le *Mahboub ul-Qouloub* d'Ali Chir, publié, en 1872, par Belin et Ahmed Véfyk Pacha. Que sais-je encore? quelques-unes de ces éditions éphémères de Constantinople, dont il faut saisir l'annonce et les exemplaires à la volée, ont pu passer inaperçues du savant bibliothécaire. Tout cela est de peu d'importance et son ouvrage peut être cité à juste titre comme un modèle du genre.

M. Rieu, qui avait déjà rendu de grands services aux études musulmanes, vient, par la publication de ce beau volume, d'acquérir des titres imprescriptibles à la reconnaissance du monde savant.

A.-C. Barbier de Meynard.

Manuel pour l'étude des grammairiens arabes. La 'Alfiyyah d'Ibn-Malik, suivie de la *Lâmiyyah* du même auteur, par A. Goguyer. Beyrouth, 1888, in-8°, xx et 353 pages.

L'abrégé grammatical en vers didactiques, connu sous le nom d'*Alfyyah* parce qu'il renferme un millier de distiques, est presque populaire parmi les orientalistes, grâce aux savants travaux de Silvestre de Sacy et de M. Dieterici. Je ne conteste pas cependant qu'une traduction complète de ce Traité si souvent commenté par les Arabes, sans être indispensable, n'ait son utilité pour l'étude de l'arabe classique, et je n'aurais qu'à féliciter M. Goguyer de l'avoir entreprise, s'il ne s'était écarté, de parti pris, de la voie tracée par ses devanciers.

Passer sous silence le texte et le commentaire publiés à Leipzig par M. Dieterici, ou ne le citer qu'une fois en note pour lui reprocher d'avoir ajouté ce commentaire, c'est déjà une lacune regrettable. Mais que penser de l'appréciation portée sur le maître illustre qui a fondé en Europe l'enseignement de l'arabe? Après avoir déploré que la syntaxe (نحو) soit mal comprise dans nos écoles, M. Goguyer ne craint pas d'en rejeter la faute sur S. de Sacy. Voici ses propres paroles : « Je dirai même à cette occasion, au risque de passer pour téméraire, que l'enseignement fondé par de Sacy avait une base fausse. Les faciles synthèses de sa grammaire ont plus nui à l'enseignement que ne lui ont servi les consciencieuses études de son Anthologie grammaticale et de son commentaire sur la *'Alfiyyah* (*sic*). Sa théorie de l'accusatif régi par une préposition sous-entendue est notamment une source intarissable de solécismes et de contresens pour les traducteurs d'Algérie qui sont restés fidèles aux leçons des disciples du célèbre arabisant. Celui-ci avait, en effet, conçu le plan de sa syntaxe arabe avant de connaître la doctrine des auteurs originaux, » etc. (p. xvii).

On nous permettra de douter que la théorie de l'accusatif soit responsable des erreurs de traduction commises par les collègues de M. Goguyer. Mais nous sommes plus surpris

encore qu'après avoir cité avec éloges le fragment de *l'Alfyyah* publié par de Sacy, l'auteur n'ait pas suivi un si excellent modèle. M. Goguyer a fait une étude particulière des grammairiens arabes, on ne peut lui contester ce mérite; il s'est adonné à cette étude avec passion, avec trop de passion même; on s'en aperçoit à la vivacité de sa critique. Quel dommage qu'une préparation si patiente et de si louables efforts aboutissent chez lui à un aussi mince résultat! Sur le texte très obscur du poème arabe, il s'est astreint à plaquer une traduction littérale non moins obscure dont on chercherait vainement l'explication dans ses notes, celles-ci n'étant pour la plupart que des variantes empruntées aux commentateurs. Je me bornerai à en citer un seul exemple tiré de la définition de l'*ibtida* «inchoatif», terme de grammaire que le nouveau traducteur rend par *l'indépendance grammaticale*. M. de Sacy avait traduit ainsi ce passage : «On peut construire la proposition comme dans cet exemple : فائزٌ اولو الرَّشَد (ceux qui marchent droit sont heureux). Si, dans ce cas, les deux termes de la proposition, n'étant point au singulier, concordent en nombre, le second est un inchoatif et l'adjectif qualificatif est un énonciatif.» Voici maintenant comment le nouveau traducteur rend le même passage : «On n'admet guère des constructions comme فائزٌ, etc. (heureux les hommes droits). Le deuxième terme est au contraire nom indépendant et l'adjectif énonciatif, si celui-ci, ailleurs qu'au singulier, se trouve en concordance.»

Et malheureusement ce système de traduction est suivi jusqu'au bout avec une rigueur impitoyable : partout, à toute page, même obscurité, même recherche de concision aux dépens du sens et quelquefois même de la langue, comme dans la phrase que je viens de citer. M. Goguyer s'excuse, il est vrai, de l'insuffisance du commentaire en renvoyant au lexique grammatical qui termine son travail, mais là aussi les dénominations nouvelles qu'il a inventées pour rendre les termes techniques usités chez les Arabes sont une cause d'incertitude et d'erreur pour le lecteur habitué à l'ancienne

technologie qui a pour elle l'autorité de maîtres tels que Sacy, Fleischer, Wright, etc.

Les hardiesses de critique de M. Goguyer visent encore plus haut : c'est contre l'administration même de l'Algérie, contre ce qu'il appelle notre « politique musulmane », qu'il dirige une accusation de condescendance coupable. A la fin d'une dédicace en l'honneur d'un certain N. Chidiac, neveu d'un Syrien célèbre par son talent d'écrivain et par les variations de ses croyances religieuses, on lit l'étrange péroraison que voici : « Il est temps d'apprendre à fond la langue écrite, langue surtout liturgique (*sic*), de notre colonie pour mieux connaître et faire connaître la tendance funeste de ses écrivains, et cette étude, si intéressante d'ailleurs sous le rapport purement scientifique, ne doit avoir qu'un objet pratique, celui que se propose l'ingénieur militaire en étudiant les ouvrages offensifs et défensifs de l'ennemi, la destruction. »

C'est à regret que j'ai dû signaler les erreurs systématiques d'un livre qui témoigne d'une connaissance approfondie du sujet et du sincère désir de fortifier les études orientales, mais il m'a paru nécessaire de mettre le lecteur en garde contre des innovations dangereuses pour l'enseignement de l'arabe, et des tendances plus dangereuses encore pour l'œuvre de pacification et de progrès que la France poursuit avec persévérance dans l'Afrique du Nord.

A.-C. Barbier de Meynard.

REMARQUES CRITIQUES, PAR M. LE DOCTEUR LECLERC.

Le n° 3 du *Journal asiatique* de l'année courante contient quelques assertions, dont certaines à mon adresse, que je ne puis laisser sans réponse. Je commencerai par les *Blancs-Mangers*.

L'auteur du mémoire sur *La rage chez les Arabes*, p. 377-378, conteste cette traduction du mot arabe اسفيدباج au pluriel اسفيدباجات. Je vais produire de nombreux documents

pour établir la preuve de ma transcription et de ma traduction, ainsi que la composition de cette préparation alimentaire.

A. — D'abord les dictionnaires : 1° Meninski, اسفیدبا (persan) « Cibus qui ex carnibus, cepis, oleo, butyro, apio et coriandro conficitur; » 2° Freytag, إِسْفِيدَبَاج (p.) « Album cibarium quod ex carne, cepis, oleo, butyro, caseo sicco paratur. »

B. — Imprimés et manuscrits :

I. Sérapion l'Ancien. *Practica* ou *Breviarium.* 1° Fol. 60 : « Cibamus eos cum cibis calefacientibus parum sicut *alisfidabegi;* » 2° Synonyma, fol. 102 : « *Alasfidabegi,* id est jura vel cibus in quo est caro. »

II. Razès, *Correctifs des Alimens,* Ms. de la B. N. 1° Pois chiche. Associé aux اسفيدباجات; 2° Article spécial, اسفيدباج; 3° Préparation des choux, اسفيدباجات; 4° A propos de la grenade, اسفيدباجات; 5° Substances incompatibles avec les اسفيدباجات; 6° Sa place parmi les aliments, اسفيدباج. Razès, *Traité sur la variole,* édition Channing, p. 54, الاسفيدباجات. Traduction, en note. *Isfidbâgât :* alba nimirum cibaria, quæ ex carnibus, cepis, oleo, butyro et caseo sicco componuntur. Gol. Lexic. Eben Giazla hujus edulii parandi modum tradit, a Golii nonnihil diversum : nimirum ex carne ovina, oxalide (oxalu حمض au lieu de جص), cepa, coriandro, sale, in aqua coctis.

III. Avicenne, le *Canon imprimé* et traduction latine. 1° Texte arabe, p. 399, غذاه بماء الشعير واسفيدباجة. Traduction : « Cibavit eum aqua hordei *asfidabagi.* » P. 492 ; 2° Texte arabe, p. 524, غذاه الحمان وصفرة البيض والاسفيدباجات الدسمة, etc.

IV. Eben Rotlan, *Taqouim essahha.* B. N.

V. Eben Djezla, *Menhadj el-Reyân,* B. N., n° 1021, ancien fonds. Nous trouvons ici la préparation de l'*Isfidabâdj :* « Prenez

2 livres de viande de mouton, faites cuire dans une marmite, versez dessus 2 onces d'huile de sésame, de l'oignon coupé menu, ajoutez de l'eau baignant la masse, faites cuire à un feu modéré, pilez de la coriandre avec 3 onces d'oignon, de manière à réduire à l'état de moelle, avec un *danek* de poivre, du sel en suffisance, et versez dans la masse; enduisez les bords du vase avec de l'eau de roses. Utile pour les coliques, avec addition de Polypode.»

VI. Ebn el Aouam. Édition Banqueri, II, 92. On y lit qu'au dire de Razès, le pain de pois chiches étant lourd et indigeste, on le corrige par une forte salaison et en le mangeant avec des bouillons d'*isfidabadjat*, يؤكل بالمرق الاسفيدباجات. Banqueri en intercale la composition dans sa traduction : «cierta vianda compuesta de carne, cebolla, aceyte, manteca y queso seco,» et il ajoute en note : «Golio y Giggei convienen en que الاسفيدباج (que es el singular) es nombre persiano. El primero dice que significa lo expresado en la version; y el segundo *cibarium commune ex carne et piscibus*.»

VII. Ebn el-Beithâr, le *Moghni*, B. N. Nous rencontrons deux fois cette substance sous la forme اسفيدباجة, dans les emprunts faits à Zahraouy, vulgairement Abulcasis, sur le régime alimentaire des malades.

VIII. El-Kotbi, le *Malaiesa*, B. N. «On allie le pain et le poisson aux اسفيدباجات.»

De tout ce qui précède il résulte que cette préparation se présente généralement sous la forme اسفيدباج, au pluriel اسفيدباجات, et parfois اسفيدبا et اسفيدباجة. Les traductions latines concordent avec les textes arabes. Il en résulte aussi que la composition varie quelque peu, mais qu'il y entre toujours de la viande, laissée de côté aujourd'hui. Cependant, au siècle dernier, elle entrait encore dans les *Blancs-Mangers*, et rappelait les *Isfidabadjat*. Nous lisons dans le *Dictionnaire portatif de cuisine*, Paris, 1767, p. 83 : «Blanc manger : pre-

nez quatre pintes de lait, les blancs d'un chapon bouilli, deux onces d'amandes, etc. — Autre recette : Prenez la viande blanche d'un chapon et celle de deux perdrix rôties, » etc.

Je profite de cette circonstance pour relever quelques inexactitudes dans le même article de *La rage chez les Arabes* :

Page 349. — Le *Haouy* nous est donné comme une *Encyclopédie médicale;* mais ce n'est qu'un répertoire du médecin praticien. Ali ben el-Abbas a relevé longuement et sévèrement les lacunes du *Haouy*. Il lui reproche d'avoir passé sous silence les principes généraux, les éléments, les humeurs, les tempéraments, l'anatomie et la chirurgie; d'avoir encombré son livre de répétitions, et, dans ce qu'il a traité, d'avoir manqué d'ordre et de méthode, etc.

Page 351. — Nous ne comprenons guère le rapprochement entre Avicenne et Hippocrate. Celui-ci, grand et profond observateur, a tracé d'une main sûre les lois générales de la pathologie. Avicenne est un homme d'une vaste lecture, disposant avec méthode une masse prodigieuse de documents empruntés.

Page 365. — Pourquoi travestir Archigène en *Archifanes?* Pourquoi adopter la mention de Celse par un Arabe?

Page 382. — Qu'est-ce que ce prénom de *Metellus* donné à Philagrius? un mot arabe. On lit dans Avicenne : قد ذكر مثل فيلغريوس. Le latin traduit : « Quidam dixerunt *sicut* Pheligorius. » Sans Aétius et Oribase, que saurait-on de ce personnage? La plupart de nos historiens de la médecine le laissent de côté.

L. Leclerc.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1888.

FRAGMENTS COPTES

POUR SERVIR

À L'HISTOIRE DE LA CONQUÊTE DE L'ÉGYPTE

PAR LES ARABES,

PAR M. E. AMÉLINEAU.

Si l'on en excepte les deux œuvres que j'ai signalées, il y a déjà deux ans[1], et dont j'ai publié la seconde ici-même[2], on ne possède aucun autre ouvrage complet, dans le texte copte, sur l'histoire de l'Égypte depuis la conquête musulmane. En attendant qu'un heureux hasard en fasse découvrir quelque autre, je crois qu'on doit se trouver amplement récompensé de ses recherches, quand on peut mettre la main sur quelque fragment ayant trait à l'histoire, sinon à l'histoire telle que nous l'entendons, du moins telle que les anciens Égyptiens l'ont comprise, et telle que l'ont comprise aussi leurs descen-

[1] Cf. *Mémoire sur deux documents coptes écrits sous la domination arabe* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, année 1885, p. 324-369.

[2] *Journal asiatique*, février-mars 1887.

IMPRIMERIE NATIONALE.

dants, les Coptes. Au mois d'août dernier, comme je recueillais à Oxford[1] les fragments des œuvres d'un moine célèbre, Schnoudi, j'ai rencontré par hasard deux fragments en dialecte thébain, contenant l'histoire de deux personnages très connus en Égypte au moment de l'arrivée des Arabes : l'un, simple moine, l'autre, archevêque jacobite d'Alexandrie. Je crois qu'il ne sera pas inutile de les publier, car ils font connaître l'état des esprits en Égypte pendant les dernières années de la domination byzantine, et l'un d'eux nous donne peut-être la solution d'une énigme historique ayant défié jusqu'ici les efforts des plus habiles et des plus patients interprètes. Les fragments que je publie aujourd'hui appartiennent à la *Clarendon press* d'Oxford, et sont déposés maintenant à la *Bodléienne*. Le premier faisait partie de la vie d'apa Samuel, moine de Nitrie, qui finit sa vie au Fayoum, très peu de temps avant l'arrivée des Arabes en Égypte; l'autre à une vie du patriarche Benjamin, sous le patriarchat duquel l'Égypte n'échappa aux Grecs que pour tomber sous la domination des nouveaux maîtres qu'elle ne devait pas tarder à connaître. Le premier de ces deux fragments se compose d'un double feuillet paginé(-ⲗ̅ⲑ̅ à ⲙ̅ⲃ̅-) qui se trouvait au milieu d'un cahier; ce fragment, ainsi que le second, a dû être acheté en Égypte à la fin du siècle dernier, et vendu ensuite

[1] Je dois ici rendre hommage à la libéralité de M. Guimet qui m'a mis à même de faire le voyage et de recueillir un assez grand nombre de matériaux qui sont intéressants pour la science.

à Woïde, car Woïde lui-même ne les a pu acheter en Égypte, n'y étant pas allé[1]. Le second se compose de quatre feuillets numérotés (-ⲛ̅ⲅ̅ à ⲝ̅-). Je ne puis guère songer à déterminer l'époque à laquelle remontent ces fragments, mais il est bien clair d'après leur contenu qu'ils ne sauraient être antérieurs au milieu du VIIe siècle pour le premier, et peut-être à la fin de ce même siècle pour le second. Si l'on en juge en effet par le lieu où ont vécu Samuel et Benjamin, leur vie a dû être composée en dialecte memphitique, et il a fallu un certain temps pour qu'elle fût traduite en dialecte thébain, ou tout au moins pour que l'auteur thébain, s'il est le premier rédacteur, pût rassembler ses matériaux. Quoi qu'il en soit, voici ces fragments :

I

1er FRAGMENT.

... (-ⲗⲑ-) ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲛⲁⲩ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ϫⲛⲅⲥⲟⲟⲩⲛ (*sic*)[2] ⲁⲛ ϫⲛⲧⲁⲩⲃⲱⲕ ⲉⲧⲃⲉⲟⲩ. ⲁϥ-

.....ils sont partis. » L'économe dit : « Je ne sais pas pourquoi ils sont partis. » Il ordonna de le frap-

[1] Ces fragments ne sont pas les seuls que possédât Woïde; il y en a environ 150 autres que j'ai copiés, à l'exception de 15 ou 20. Woïde les recherchait pour retrouver l'Écriture en thébain; il semble ne les avoir étudiés qu'à ce point de vue.

[2] Cette orthographe se répète dans tout ce fragment et le suivant. Ici ⲛⲅ est mis pour la première personne, s'il n'y a pas de faute. Ce serait alors un reste du ⲛⲅ employé à la première personne. Le sens demande certainement la première personne; mais peut-être y a-t-il faute pour ⲛϯⲥⲟⲟⲩⲛ.

ⲔⲈⲖⲈⲨⲈ ⲈⲦⲢⲞⲨⲈⲂⲢⲒϨⲈ ⲘⲘⲞϤ ϢⲀⲚⲦⲈϤⲦⲀⲘⲞϤ ⲈϨⲰⲂ ⲚⲒⲘ ⲚⲦⲀⲨϢⲰⲠⲈ. ⲠⲈϪⲈ ⲠⲞⲒⲔⲞⲚⲞⲘⲞⲤ ⲚⲀϤ ϪⲘⲠⲢϨⲒⲞⲨⲈ ⲈⲢⲞⲒ ⲀⲨⲰ ⲀⲚⲞⲔ ϮⲚⲀⲦⲀⲘⲞⲔ ⲈⲦⲘⲈ· Ⲁ ⲠⲀⲒ ⲄⲀⲢ ϪⲈ ⲤⲀⲘⲞⲨⲎⲖ ⲠⲀⲤⲔⲒⲦⲎⲤ ⲀϤⲢ ⲞⲨⲚⲞϬ ⲚⲄⲀⲐⲎⲄⲎⲤⲒⲤ (*sic*) ⲚⲘⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ ⲈϤⲦϬⲀⲈⲒⲞ ⲘⲘⲞⲔ ϨⲚ ⲚⲈϤϢⲀϪⲈ ⲈϤⲈⲒⲢⲈ ⲘⲘⲞⲔ ⲚⲢⲈϤϪⲒ ⲞⲨⲀ ⲀⲨⲰ ⲚϤϪⲰ ⲘⲘⲞⲤ ϪⲚⲦⲞⲔ ⲚⲦⲔ ⲞⲨⲒⲞⲨⲆⲀⲒ ⲚⲬⲀⲖⲔⲎⲆⲰⲚ ⲚⲀⲦⲚⲞⲨⲦⲈ ⲀⲨⲰ ⲞⲚ ϪⲚⲄⲘⲠϢⲀ ⲀⲚ ⲚⲤⲨⲚⲀⲄⲈ ⲚⲦⲞⲞⲦⲔ ϨⲰⲤ ⲀⲢⲬⲎⲈⲠⲒⲤⲔⲞⲠⲞⲤ Ⲏ ⲈⲔⲞⲒⲚⲰⲚⲈⲒ ⲚⲘⲘⲀⲔ ϨⲞⲖⲰⲤ ⲔⲀⲦⲀ ⲖⲀⲀⲨ ⲚⲤⲘⲞⲦ. ⲈⲦⲂⲈ ⲠⲀⲒ Ⲁ ⲘⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ ⲤⲰⲦⲘ ⲚⲤⲰϤ ⲀⲨⲀⲚⲀⲬⲰⲢⲈⲒ ⲚⲀⲨ ⲦⲎⲢⲞⲨ. ⲠⲀⲤⲈⲂⲎⲤ ⲆⲈ ⲚⲦⲈⲢⲈϤⲤⲰⲦⲘ ⲈⲚⲈⲒϢⲀϪⲈ ⲦⲎⲢⲞⲨ ⲀϤϬⲰⲚⲦ ϨⲚ ⲞⲨⲚⲞϬ ⲚⲐⲨⲘⲞⲤ ⲀϤⲞⲨⲰⲘ ⲚⲤⲀ ⲚⲈϤⲤⲠⲞⲦⲞⲨ ϨⲚ ⲞⲨϬⲰⲚⲦ ⲈϤⲞϢ ⲀⲨⲰ ⲀϤⲤⲀϨⲞⲨ ⲘⲠⲞⲒⲔⲞⲚⲞⲘⲞⲤ ⲘⲚ ⲠⲘⲞⲚⲀⲤⲦⲎⲢⲒⲞⲚ ⲘⲚ ⲘⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ (-Ⲙ̄-)

per jusqu'à ce que l'économe lui eût appris tout ce qui avait eu lieu. L'économe lui dit : « Ne me frappe pas et je te dirai la vérité. Cet homme, Samuel l'ascète, a fait aux moines une grande catéchèse, te blâmant, t'appelant blasphémateur, et il disait que tu étais un juif chalcédonien, un athée indigne de faire la synaxe comme archevêque, indigne qu'on soit en communion avec toi d'aucune sorte. C'est pourquoi les moines l'ont écouté, et ils sont tous partis. » L'impie, lorsqu'il entendit toutes ces paroles, s'irrita d'une grande colère, il mangea ses lèvres dans son grand courroux, il maudit l'économe, le monastère et les moines, il s'en retourna par un autre chemin

ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲧⲟϥ ⲉⲕⲉϩⲓⲏ ⲙⲡⲉϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲧⲟⲟⲩ ϣⲁ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲁ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲕⲟⲧⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ· ⲡⲕⲁⲩⲭⲓⲟⲥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉⲡⲥⲉⲩⲧⲟⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲁϥϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲧⲕⲁⲕⲓⲁ ϩⲙ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲡⲓⲟⲙ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲛϩⲛ ϩⲙϩⲁⲗ ⲙⲛ ϩⲛ ⲣⲙ ⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲧⲣⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ⲉⲣⲉ ⲛⲉϥϭⲓϫ ⲙⲏⲣ ⲉⲡⲁϩⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲕⲟⲗⲗⲁⲣⲓⲟⲛ ϩⲛ ⲡⲉϥⲙⲟⲕϩ ⲉⲩⲥⲱⲕ ϩⲁϫⲱϥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲥⲟⲟⲩⲛⲉ. ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩϫⲓⲧϥ ⲛⲁϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲉϥⲧⲉⲗⲏⲗ ϩⲙ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ϩⲁⲙⲟⲓ ⲉⲛⲉⲥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲙⲡⲟⲟⲩ ⲛⲥⲉⲡⲉϩⲧ ⲡⲁⲥⲛⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲙ ⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉⲭ̄ⲥ̄· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ

et il n'est plus venu à la montagne jusqu'à ce jour. Après cela, les frères revinrent en paix au monastère. Quant au Kaukhios, le pseudo-archevêque, il garda de la rancune en son cœur jusqu'à ce qu'il fût arrivé à la ville de Fayoum. Aussitôt il fit venir à lui des serviteurs et des hommes connaissant (le pays), afin qu'ils lui amenassent le saint apa Samuel, les mains liées derrière le dos, un carcan au cou, le poussant en avant comme un voleur. Ils arrivèrent au *topos*[1], ils le prirent. Quant à lui, il marchait, se réjouissant dans le Seigneur, et disant : « Plaise à Dieu qu'il m'arrive aujourd'hui qu'on verse mon sang pour le nom du Christ! » C'est pourquoi il injuria

[1] Le ⲧⲟⲡⲟⲥ est ici un monastère avec son église et ce qui lui appartient.

ⲁϥϫⲡⲓⲟ ⲙⲡⲕⲁⲩⲭⲓⲟⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ ϫⲉ ⲡⲁⲛⲧⲟⲥ ϥⲛⲁⲉϣⲙⲁⲧⲉ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥϫⲟⲟϥ ⲧⲉⲛⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲁ ⲙⲙⲁⲧⲟⲓ ⲡⲁⲣϩⲓⲥⲧⲁ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲛⲁϩⲣⲙ ⲡⲕⲁⲩⲭⲓⲟⲥ. ⲡⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲛⲁⲩ ⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲙⲡ-(-ⲙ̅ⲁ̅-) ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϥⲙⲟⲩϩ ⲛⲟⲣⲅⲏ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲛⲙⲙⲁⲧⲟⲓ ⲉⲧⲣⲟⲩϩⲓⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲛⲉϥⲥⲛⲱⲱϥ ϩⲁⲧⲉ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲙⲟⲟⲩ. ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ⲡϣⲁϥⲧⲉ ⲛⲁⲥⲕⲏⲧⲏⲥ ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙⲙⲟⲕ ⲛϩⲩⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲉϫⲙ ⲡⲉⲓⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲏ ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϥⲟⲩⲉ̀ϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲛⲁⲕ ϫⲉ ϯⲥⲃⲱ ⲛⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲁϩⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲓ ⲙⲛ ⲧⲁⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ϫⲉ ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲉⲥⲱⲧⲙ ⲛⲥⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ ⲡⲉϥⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲃⲉⲛⲓⲁⲙⲓⲛ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲥⲱⲧⲙ ⲛⲥⲱⲕ ⲙⲛ ⲧⲉⲕⲥⲃⲱ ⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛⲓⲟⲛ ⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲛⲧⲓⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ

le Kaukhios avec liberté, en disant : « Certainement il tiendra ce qu'il a dit tout à l'heure! » Ainsi les soldats l'amenèrent en présence du Kaukhios. L'impie, lorsqu'il vit l'homme de Dieu, fut rempli de colère, il ordonna aux soldats de le frapper jusqu'à ce que son sang coulât comme de l'eau. Ensuite il lui dit : « Toi, Samuel, ascète impie, qui t'a établi hégoumène sur ce monastère, et qui t'a donné l'ordre d'enseigner aux moines à me maudire, ainsi que ma foi? » Le saint apa Samuel répondit : « Il est bon d'obéir à Dieu et à son saint archevêque apa Benjamin, plutôt que de t'obéir à toi et à ton enseigne-

ⲙⲡⲗⲁⲛⲟⲥ· ⲁϥⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩϩⲓⲟⲩⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲛ ⲧⲁⲡⲣⲟ ⲙⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲱ ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ⲁ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲛⲣⲱⲙⲉ ϯ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲁϥ ϩⲱⲥ ⲁⲥⲕⲓⲧⲏⲥ ϥⲉⲓ ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲧⲛⲁⲡⲁⲓⲇⲉⲩⲉ ⲙⲙⲟⲕ ⲛⲧⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲕ ⲉⲧϭⲓ ⲛϣⲁϫⲉ ⲛⲕⲁⲕⲱⲥ (-ⲙ̅ⲃ̅-) ⲉⲧⲃⲉ ϫⲙⲡⲉⲕϯ ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓ ϩⲱⲥ ⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲉⲕϯ ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲙⲛ ⲧⲁⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉⲓⲟ ⲛⲧⲁⲝⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲉϫⲛ ⲛⲇⲏⲙⲱⲥⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲛⲕⲏⲙⲉ. ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃ ⲛϭⲓ ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ϫⲉ ⲟⲩⲇⲁⲝⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉ ⲙⲁⲥⲧⲏⲙⲁ ⲉϥⲁⲣⲭⲉⲓ ϩⲓϫⲛ ϩⲛ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁ ⲧⲉϥⲙⲛⲧϫⲁⲥⲓ ϩⲏⲧ ⲙⲛ ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ ⲁⲁϥ ⲛϣⲙⲙⲟ ⲉⲡⲉⲟⲟⲩ

ment diabolique, ô fils de Satan, Antéchrist trompeur! » Il commanda de frapper sur la bouche du saint apa Samuel et dit : « Ô Samuel, la gloire que les hommes te rendent, comme ascète, t'enfle l'esprit; mais c'est moi qui t'instruirai et t'apprendrai à mal parler, car tu ne m'as pas rendu honneur comme archevêque, et tu ne m'as pas non plus rendu honneur, à moi et à ma puissance, comme préposé sur les revenus d'Égypte. » Le saint apa Samuel répondit : « Mastîma[1] était aussi un préposé, ayant pouvoir sur les anges; son orgueil et son incrédulité l'ont rendu étranger à la gloire de Dieu, ainsi que

[1] Le mot ⲙⲁⲥⲧⲏⲙⲁ est nouveau; il désigne évidemment Satan. Je l'ai retrouvé dans un autre fragment de la Bibliothèque nationale inédit, avec son explication : ⲙⲁⲥⲧⲏⲙⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲏⲗ « Mastîma », c'est-à-dire « Satanaïl, le Satan de Dieu, l'adversaire de Dieu ».

ⲘⲠⲚⲞⲨⲦⲈ ⲘⲚ ⲚⲈϤⲀⲄⲄⲈⲖⲞⲤ. ⲚⲦⲞⲔ ϨⲰⲰⲔ Ⲱ ⲠⲬⲀⲖⲬⲎⲆⲰⲚⲒⲦⲎⲤ ⲘⲠⲖⲀⲚⲞⲤ ⲦⲈⲔⲠⲒⲤⲦⲒⲤ ⲤⲞⲞϤ ⲀⲨⲰ ⲔⲤϨⲞⲨⲞⲢⲦ ⲈϨⲞⲨⲈ ⲠⲆⲒⲀⲂⲞⲖⲞⲤ ⲘⲚ ⲚⲈϤⲆⲀⲒⲘⲰⲚⲒⲞⲚ. ⲠⲔⲀⲨⲬⲒⲞⲤ ⲆⲈ ⲚⲦⲈⲢⲈϤⲤⲰⲦⲘ ⲈⲚⲀⲒ ⲀϤⲘⲞⲨϨ ⲚⲞⲢⲄⲎ ⲈϨⲞⲨⲚ ⲈⲠⲠⲈⲦⲞⲨⲀⲀⲂ ⲀϤϪⲰⲢⲘ ⲘⲘⲀⲦⲞⲒ ⲈⲦⲢⲞⲨⲢⲀϨⲦϤ ⲈⲠⲘⲞⲨ. ϨⲀⲠⲀⲜ ϨⲀⲠⲖⲰⲤ ⲀϤϨⲒ ⲦⲞⲞⲦϤ ⲚϬⲒ ⲠⲀⲚⲞⲘⲞⲤ ⲈϨⲰⲦⲂ ⲘⲠⲆⲒⲔⲀⲒⲞⲤ ⲚⲤⲀⲂⲎⲖ ϪⲈ Ⲁ ⲚⲀⲢⲬⲰⲚ ⲚⲦⲠⲞⲖⲒⲤ ⲠⲒⲞⲘ ⲚⲀϨⲘⲈϤ ⲚⲦⲞⲞⲦϤ. ⲚⲦⲈⲢⲈϤⲚⲀⲨ ϪⲈ ⲀϤⲢ ⲂⲞⲖ ϨⲚ ⲚⲈϤϬⲒϪ ⲀϤⲞⲨⲈϨⲤⲀϨⲚⲈ ⲈⲦⲢⲞⲨⲚⲞϪⲂ ⲈⲂⲞⲖϨⲘ ⲠⲦⲞⲞⲨ ⲚⲚⲈⲔⲖⲰⲚⲈ ⲈϤϪⲰ (*sic exit*).

2e FRAGMENT.

...(-ⲚⲄ-) ⲈϨⲀϨ ⲀⲚⲞⲔ ⲂⲈⲚⲒⲀⲘⲒⲚ ⲈⲨϨⲞⲞⲨ ⲈⲚⲈⲘⲞⲨⲖⲒⲀⲢⲎⲤ ⲘⲚ ⲚⲈⲘⲀⲤ ⲠⲞⲢⲔ ⲈⲦⲈⲘⲚⲦⲞⲨ ⲘⲚⲦ-

ses anges. Toi aussi, ô Chalcédonien trompeur, ta foi est souillée, et tu es maudit plus que le diable et ses démons! » En entendant cela, le Kaukhios fut rempli de colère contre le saint, il fit signe aux soldats de le frapper à mort. En un mot, l'impie essaya de tuer le saint, (ce qui fût arrivé) si les magistrats de la ville de Fayoum ne l'eussent sauvé d'entre ses mains. Lorsqu'il vit que Samuel lui avait échappé, il ordonna de le chasser de la montagne de Néklônê, disant (*sic exit*).

2e FRAGMENT.

....., une foule, moi Benjamin, plus mauvais que les *mouliarîs* et que les mulets qui n'ont aucune con-

ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲙⲙⲁⲩ. ⲡⲉⲧⲛϣⲁⲩϭⲛⲧϥ (*sic*) ⲉϥⲟ ⲙⲙⲁⲗⲁⲅⲟⲥ ⲉⲓⲉ ⲉⲣⲉ ϩⲛ ϩⲃⲏⲩⲉ ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲉⲩⲉⲕⲁⲑⲁⲓⲣⲟⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲩϫⲱϩⲙ ⲙⲡⲉⲩⲥⲱⲙⲁ ⲉⲩⲟ ⲛⲣⲡⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲧⲛϣⲁⲩϭⲛⲧϥ ⲉⲁϥⲃⲉⲗ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲛⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲁϥϫⲱϩⲙ ⲙⲡⲉⲩⲅⲁⲙⲟⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲅⲁⲙⲟⲥ ⲙⲡⲱϥ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲩⲉⲕⲁⲑⲁⲓⲣⲟⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ϩⲓ ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲛⲥⲉⲕⲁⲁⲩ ⲙⲙⲁⲧⲉ ϩⲙ ⲧⲇⲁⲝⲓⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲁⲛⲁⲕⲛⲱⲥⲧⲏⲥ ⲉⲩⲡⲱϣ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲩ ⲡⲁⲓ ⲉⲩϣⲓⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲡⲉ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲣ ϩⲛ ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲡⲟϣⲛⲟⲩ ⲧⲟⲩⲟ ⲛⲣⲙϩⲉ ⲉⲩϣⲁⲛ† ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲉⲧⲙⲕⲟⲧⲟⲩ ⲉⲡⲉⲩⲛⲟⲃⲉ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲙⲉⲣⲉ ⲉⲡϫⲱϩⲙ ⲙⲡⲁϩⲟⲩ ⲙⲡⲟⲩⲣ ϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧϥ ⲙⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲡⲉⲑⲩⲥⲓⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲧⲇⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲉϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉϫⲱⲥ

naissance. Quiconque sera trouvé mou ou rempli d'œuvres mauvaises, qu'on l'excommunie parce qu'il a souillé son corps qui est le temple de Dieu. Quiconque sera trouvé ayant violé une vierge, ayant souillé son lit dans un lit qui n'était pas le sien, qu'on l'excommunie; les prêtres ou les diacres, qu'on les place au rang des lecteurs, en faisant de cette bénédiction une honte pour eux. S'ils ont forniqué avant d'être ordonnés, qu'ils soient libres, pourvu qu'ils fassent repentance et ne retournent pas à leur péché; s'ils aiment de nouveau leur souillure précédente, s'ils ne craignent pas l'ange du sanctuaire ni le bataillon qu'il commande, qu'on accumule sur eux leurs péchés, ceux d'avant comme ceux d'après, comme la mère des mouches à miel, qu'on les re-

ⲉⲩⲉⲟⲩⲱϩ ϩⲓϫⲱⲟⲩ ⲛⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ ⲛⲁ ⲑⲏ ⲙⲛ ⲛⲁ ⲡⲁϩⲟⲩ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲙⲁⲁⲩ ⲛⲁϥ ⲛⲉⲃⲓⲱ (-ⲛ̄ⲁ̄-) ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲕⲁⲑⲁⲓⲣⲟⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲟ ⲛⲛⲟϭ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲥⲩⲛϩⲓⲥⲧⲁ ⲛⲧⲙⲉ ⲉϫⲱⲟⲩ ϩⲓⲧⲛ ϩⲛ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲉⲧⲡⲏⲥⲓⲙⲱⲛ (*sic*) ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ϩⲙⲡⲗⲁⲟⲥ ⲉⲩϣⲁⲛⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓ ⲙⲁⲣⲟⲩ ⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲛⲥⲉⲧⲙⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛⲛⲉⲩϩⲟⲓⲧⲉ. ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲓϫⲟⲟⲩ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲱⲟⲩ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲕⲁⲧⲁ ⲉⲃⲟⲧ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲡⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛⲛⲉⲕⲗⲏⲣⲓⲕⲟⲥ ⲟⲩϫⲁⲓ. ⲉⲃⲟⲗ ⲇⲉ ϩⲛ ⲧⲁϭⲓ ⲛ̣ϭⲟⲓⲗⲉ ⲉϩⲁⲗⲟⲩⲁⲛ ⲙⲛ ⲧⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ ⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉϩⲁϩ ⲛⲧⲟⲗⲙⲏⲣⲟⲥ ⲙⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ϩⲓ ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲁ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲙⲉⲥⲧⲉ ⲛⲉⲩϩⲃⲏⲩⲉ ⲁⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ ⲛⲉⲕⲗⲏⲣⲓⲕⲟⲥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲕⲁⲧⲁ ⲉⲃⲟⲧ ⲛⲉⲧⲛϣⲁⲩ-

tranche du grand ordre. S'ils se revêtent de la vérité par le moyen d'hommes sages et fidèles choisis dans le peuple; s'ils se repentent, qu'on les oblige seulement à ne pas porter leurs habits. Tous ceux que j'ai dits, que l'évêque fasse une enquête à leur sujet, chaque mois, afin que les autres clercs soient en bon état. Pendant mon séjour à Halouan et à Babylone, j'ai vu une foule d'audacieux, prêtres ou diacres; mon âme hait leurs œuvres. J'ai écrit cette lettre à tous les évêques, afin qu'ils fassent une enquête sur les clercs une fois par mois, sur ceux qu'on a nouvellement ordonnés, jusqu'au (chiffre de) dix ans; qu'ils examinent leurs œuvres pour voir si chacun est en bon état, et, s'il n'y a personne de cette sorte

ⲡⲟϣⲛⲟⲩ ⲛⲃⲣⲣⲉ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲙⲏⲧⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛⲥⲉ-
ϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ ⲛⲉⲩϩⲃⲏⲩⲉ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲟⲩϫⲁⲓ
ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲙⲛ ⲟⲩⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲓϩⲉ ⲉⲧⲛⲁⲟⲩϫⲁⲓ
ⲉⲛⲉⲓϩⲃⲏⲩⲉ ⲥⲉⲟ ⲛⲣⲙϩⲉ. ⲟⲩϫⲁⲓ ϩⲙ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.
ⲧⲉⲓⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲇⲉ ⲁϥϫⲟⲟⲩⲥ (-ⲛ̄ⲉ̄-) ϩⲁ ⲧⲉϥϩⲏ
ⲛⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲓⲧⲁ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲁ
ⲡϩⲱⲃ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲁⲡⲁ ⲃⲉⲛⲓⲁⲙⲓⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲣ-
ⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲁϥⲕⲁⲑⲁⲓⲣⲟⲩ ⲛϩⲁϩ ⲛⲕⲗⲏⲣⲓⲕⲟⲥ
ϩⲙ ⲡⲧⲟϣ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲡⲟⲣϫⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲉϣ ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ
ϩⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲙⲡⲟⲩϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲱⲟⲩ ϫⲓⲛⲧⲁⲩⲡⲟϣ-
ⲛⲟⲩ ⲁⲩⲱ ϩⲛ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲉϥⲣ ⲡⲱⲃϣ ⲛⲧⲥ-
ϩⲓⲙⲉ ⲛⲭⲏⲣⲁ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲉⲡⲉⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟⲥ ϩⲁⲧⲛ ⲣⲱ-
ⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲗⲏⲛ ⲇⲉ ⲁϥϣⲓⲛⲉ ϩⲙ ⲡϯⲙⲉ ⲡⲉⲕⲱⲧ

qui doive être sauvé de ces œuvres, ils sont libres[1]. Portez-vous bien dans le Seigneur. » Cette lettre, il l'envoya devant lui à tous les évêques. Il fut ensuite évident après cela qu'apa Benjamin était l'archevêque : il excommunia une foule de clercs en ce diocèse, ceux que le Saint-Esprit avait désignés[2], et aussi il châtia ignominieusement les évêques parce qu'ils n'avaient pas fait d'enquête depuis que ceux-ci avaient été ordonnés. Et en tout cela, il n'oublia pas la femme veuve, mais il la loua devant chacun. En outre, il chercha dans le village le maçon qui

[1] C'est-à-dire, ils sont étrangers à toute culpabilité et ne sont soumis à aucune peine canonique.

[2] Mot à mot : lui avait séparés. C'est une allusion au verset 2 du chapitre XIII des *Actes :* Segregate mihi.

ⲛⲧⲁϥⲙⲟⲩⲟⲩⲧ ⲙⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉⲭⲏⲣⲁ ϫⲉ ϥⲟⲩⲏϩ ⲧⲱⲛ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ϥⲟⲛϩ. ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ⲁϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲛⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲙⲛ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲙⲙⲏⲏϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲗⲓϩⲏⲩ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛϩⲁⲗⲟⲩⲁⲛ ⲙⲛ ⲁⲡⲁ ⲙⲏⲛⲁ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲟⲩⲱϩ ⲛⲧⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗϫⲉ ⲛⲧⲉⲣⲟⲩⲥⲱⲧⲙ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ϫⲉ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲣⲏⲥ ϩⲛ ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲁⲩⲉⲓ ⲉϫⲓ ⲥⲙⲟⲩ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ. ⲡⲗⲏⲛ ⲇⲉ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲏⲓ ⲙⲫⲉⲗⲓⲁ ⲡⲉⲕⲱⲧ ⲁϥϩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϩⲙⲟⲟⲥ ⲉϥⲟⲩⲱⲙ ⲛⲟⲩⲉⲛⲕⲁ ⲛⲟⲩⲱⲙ ⲡⲉϫⲁϥ(-ⲛ̄ⲉ̄-)ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙⲓⲟⲕ ⲡⲥⲁϩ. ⲁϥϣⲧⲟⲣⲧⲣ ⲁϥⲣ ⲑⲉ ⲛⲛⲉⲧⲗⲟⲃⲉ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϩⲏⲣⲱⲇⲏⲥ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲁⲣⲁ ⲁⲕϫⲓ ⲟⲩⲏⲣ ⲛϯⲙⲏ ϩⲁ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉⲭⲏⲣⲁ ⲛⲧⲁⲕⲉⲡⲓⲭⲉⲣⲉⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲓⲟⲩⲇⲁⲥ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲛⲧⲁϥϫⲓ

avait tué l'enfant de la veuve, disant : « Où habite-t-il? Vit-il?[1] » Il se leva, il marcha à pied avec une grande foule, avec Pilihîu, l'évêque d'Halouan, et apa Mîna, l'évêque du *Castrum* de Babylone, car, lorsqu'ils eurent appris qu'il était parti de Rakoti pour le Sud, ils étaient venus se faire bénir de lui. Du reste, il arriva donc à la maison de Phélia le maçon, il le trouva assis à manger quelque mets. Il lui *dit* : « Hé! toi, maître! » Phélia se troubla et devint comme les insensés. Mon père lui dit : « Nouvel Hérode, combien as-tu reçu pour le fils de la veuve que tu as maltraité? Nouveau (type du) Judas

[1] Je crois que le texte est fautif et qu'il faudrait le rétablir ainsi : ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ϥⲟⲛϩ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ, etc.; c'est-à-dire «et lorsqu'il sut que le maçon vivait, il (Benjamin) se leva», etc.

ⲛϯⲙⲏ ⲙⲡⲉⲭⲥ̅ ⲉϥⲧⲱⲛ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉⲭⲏⲣⲁ ⲙⲧⲁⲥϭⲁⲗⲱϣϥ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲧⲱⲛ ⲧⲡⲁⲣⲁⲑⲏⲕⲏ ⲛⲧⲉⲭⲏⲣⲁ ⲉⲥⲟⲛϩ ⲉⲣⲟⲥ. ϯⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙⲡⲉⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲛⲧⲁⲧⲉⲕⲓⲁ (*sic*) ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ϯⲛⲁⲣ ⲡϩⲁⲡ ⲛⲧⲉⲓⲭⲏⲣⲁ ϫⲉ ⲛⲛⲉⲥⲟⲩⲉϩ ϩⲓⲥⲉ ⲉⲣⲟⲓ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ϩⲁ ⲡⲉⲥϩⲁⲡ. ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ϩⲱⲱⲕ ⲙⲡⲉⲕⲙⲟϣⲧⲕ ⲛⲅϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲙⲛⲧⲉ ϯⲭⲏⲣⲁ ⲥⲟⲗⲥⲗ ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲥϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲧⲁⲥ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲡⲉϥⲥⲟⲛ ⲏ ⲧⲉϥⲥⲱⲛⲉ ϫⲉ ⲉⲥⲉⲥⲟⲗⲥⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲛⲧⲁⲕⲕⲱ (*sic*) ⲛⲑⲟⲧⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲱⲛ ⲛⲧⲁⲕⲥⲟⲛϩϥ ⲉϥⲣⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲉϥϭⲱϣⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲁ ⲡⲉⲕϩⲟ ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ⲙⲡⲛⲁⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲕⲣ ⲣⲣⲟ ⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ϩⲱⲥ ⲉⲓⲱⲧ ϫⲉ ⲉⲕⲛⲁϯ ⲥⲃⲱ ⲛⲁϥ ⲛϥⲣ ⲥⲁϩ ⲁⲕⲕⲁ-

qui reçut le prix du Christ, où est le fils de la veuve qu'elle t'avait confié, où est le dépôt de la veuve conservé[1] pour elle? A mon jugement, le juge d'iniquité valait mieux que toi[2], car il dit : Je rendrai justice à cette veuve pour qu'elle ne me tourmente pas une autre fois afin que je lui rende justice. Pourquoi, toi aussi, n'as-tu pas réfléchi et dit : Cette veuve n'a pas d'autre consolation que son fils, elle n'a pas de frère ou de sœur de son fils pour y trouver sa consolation? Où as-tu mis la crainte de Dieu, toi qui l'as enchaîné pleurant devant toi, regardant ton visage? Sans aucun doute, en ce moment tu as fait le roi! lui qui te regardait comme un père afin

[1] Mot à mot : vivant pour elle.

[2] Mot à mot : je proclame bienheureux le juge d'iniquité plus que toi.

ⲁϥ ϩⲁ ⲧⲥⲛⲧⲉ ⲙⲡⲗⲁⲕⲕⲟⲥ ⲁⲕⲕⲱⲧ (-ⲛ̄ⲍ̄-) ⲉϫⲱϥ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲕⲟ ⲛⲧⲉⲕⲯⲩⲭⲏ ϩⲱⲱⲕ ϩⲁ ⲡⲣⲟ ⲛⲁⲙⲛⲧⲉ ⲉϣϫⲉ ⲕⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲡⲣⲙⲟⲟⲩⲧϥ ⲧⲁⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲏ ⲟⲩⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ⲏ ⲟⲩⲥⲙⲁⲏⲗⲓⲧⲏⲥ (*sic*) ⲛϥϫⲓⲧϥ ⲉⲡϣⲙⲙⲟ ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲛⲓⲱⲥⲏⲫ ⲁⲁⲥ ⲙⲡⲉⲩⲥⲟⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲕϫⲓ ⲛⲧⲙⲛⲧⲁⲅⲣⲓⲟⲥ ⲛⲛⲉⲣⲙ ⲉⲩⲭⲏⲧⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲛⲉϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉ ⲭⲏⲣⲁ ⲁⲩⲥⲱⲛϩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉⲧⲣⲁⲅⲱⲛ (*sic*) ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲟⲩⲙⲟⲩⲟⲩⲧ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛ ⲛⲉⲩϭⲓϫ ⲛⲧⲉⲕϩⲉ· ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲉⲕⲟⲩⲱⲙ ⲉϥϩⲟⲕⲣ ⲉϥϩⲁ ⲧⲥⲛⲧⲉ ⲙⲡⲗⲁⲕⲕⲟⲥ ⲉⲕⲣⲁϣⲉ ⲉϫⲙ ⲡⲉϥⲛⲕⲟⲧⲕ ⲛⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲛⲉⲛⲟⲃⲉ ⲛⲛⲉⲕⲉⲓⲟⲧⲉ ϣⲁ ϣⲟⲙⲧⲉ ⲛⲅⲉⲙⲉⲁ ⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲕ

que tu lui apprisses à devenir maître (ouvrier), tu l'as placé sous les fondements du bassin, tu as bâti sur lui jusqu'à ce que Dieu ait eu aussi perdu ton âme sous la porte de l'Amenti. Si tu le hais, ne le tue pas, donne-le à un païen, à un barbare, à un ismaélite, afin qu'ils l'emportent en pays étranger, comme les frères de Joseph le firent à leur frère! Mais tu as pris la sauvagerie des hommes d'Euchîtos qui saisirent les enfants de la veuve, et les lancèrent enchaînés au dragon[1]; ils ne les tuèrent pas de leurs mains comme toi. Pourquoi manges-tu quand il a faim? Pendant qu'il est sous le fondement du bassin, tu te réjouis sur la couche de l'orphelin, jusqu'à ce que les péchés de tes pères depuis la troisième gé-

[1] Cette allusion doit se rapporter à un apocryphe qui m'est inconnu.

ⲙⲛ ⲡⲉⲕⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲡⲙⲟⲩⲓ ⲙⲛ ⲧⲁⲣⲕ̄ ϩⲟⲟⲩ ⲁⲓϩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲡⲟⲩ ⲉⲕϩⲟⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲏ ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲣⲱϣⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲙⲙⲁϥ ⲱ ⲕⲁⲉⲓⲛ ⲡⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲥ ⲉⲕⲉϣⲱⲡⲉ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲁϥ ϩⲛ ⲧⲉϥⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲛϣⲃⲏⲣ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ ⲁⲙⲛⲧⲉ ⲁⲕⲧⲥⲓⲟ ⲛⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ ⲛⲭⲏⲣⲁ ⲛⲁϣ ⲁϩⲟⲙ ϩⲓ ⲣⲙⲉⲓⲏ ⲉⲕⲉ-(-ⲛ̄ⲏ̄-)ⲥⲉⲓ ⲙⲡⲁϣ ⲁϩⲟⲙ ⲙⲡϫⲁϩϫ ⲛⲛⲟⲃϩⲉ ⲉⲓϫⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲙⲟⲩⲟⲩⲧ ⲙⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉⲭⲏⲣⲁ ⲛϩⲏⲕⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲃⲓⲏⲛ. ⲉⲧⲃⲉ ⲁϣ ⲙⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁϥⲁⲁϥ ⲉⲣⲟⲕ ⲛϭⲓ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ⲉⲓⲥ ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ ⲑⲁⲗⲡⲉⲓ ⲙⲙⲟⲕ ϫⲉ ⲛⲧⲕ ⲟⲩⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛϩⲏⲕⲉ ⲉⲩⲥⲁⲛϣ ⲙⲙⲟⲕ ϩⲛ ⲧⲉⲩⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲉⲕⲟⲩⲛⲟϥ ϩⲛ

nération tombent sur toi; lion, ours méchant, je t'ai trouvé aujourd'hui, toi qui es plus méchant que ces animaux. Est-ce que la terre n'était pas assez (grande) pour toi et pour lui[1], ô méchant Caïn? sois son fils dans son châtiment et son compagnon dans l'Amenti. Tu as rassasié la veuve, sa mère, de soupirs et de larmes, sois rassasié de soupirs et de grincements de dents, je dis toi, ô barbare qui as tué le fils de la veuve pauvre et indigente. Pour quel mal que t'avait fait son père? voici que sa mère te soigne, car tu es orphelin et pauvre; ils te nourrissent à leur table, tu jouis de ses vêtements et de ce qu'on dépense en sa maison. En vérité, mais tu es un nouveau Dioclétien avec l'évêque Psoti[2], car les parents

[1] Mot à mot : Est-ce que la terre ne lui suffisait pas avec toi?

[2] Psoti, évêque de Ptolémaïs, était le fils de propriétaires qui avaient eu Dioclétien pour berger, selon les *Actes des martyrs*.

ⲛⲉϥϩⲟⲓⲧⲉ ⲙⲛ ⲧⲉⲧⲁⲡⲁⲛⲏ ⲙⲡⲉϥⲏⲓ ⲛⲁⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲕ ⲟⲩⲇⲓⲟⲕⲗⲏⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲙⲛ ⲯⲟⲧⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϫⲉ ⲁ ⲛⲉϥⲉⲓⲟⲧⲉ ⲣ ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲙⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲛⲙⲙⲁϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲣ ⲣⲣⲟ ⲁϥⲙⲟⲟⲩⲧϥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ϣⲁⲓϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲣⲣⲟ ⲡⲉ ⲇⲓⲟⲕⲗⲏⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁⲁⲕ ⲛⲣⲣⲟ ϩⲱⲱⲕ ⲏ ϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲏ ⲇⲟⲩⲝ ⲏ ⲛⲧⲁⲕϫⲓ ⲛⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲛⲓⲙ ⲉϩⲉⲧⲃ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲧⲁⲕϫⲓⲧⲥ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲇⲉⲕⲓⲟⲥ ⲡⲣⲣⲟ ϫⲉ ⲛⲧⲁⲕϫⲓ ⲛⲧⲙⲛⲧϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲇⲓⲟⲕⲗⲏⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ϫⲓⲛ ⲙⲙⲟⲛ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ⲛϩⲏⲣⲱⲇⲏⲥ ⲡⲛⲟϭ. ⲉⲓⲥ ⲡϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ϩⲛ ϩⲁⲗⲟⲩⲁⲛ ⲁϫⲓⲥ ⲉⲣⲟⲓ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϯ ⲛⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲁⲕ ⲉϩⲉⲧⲃ ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲁϣ ⲙⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁⲕⲙⲟⲟⲩⲧϥ ⲙⲏ ⲛⲧⲁϥϫⲓ ⲟⲩⲉ ⲛⲥⲱⲕ ⲏ ⲛⲧⲁϥⲕⲁⲧⲏⲅⲟⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟⲕ ⲏ ⲁϥⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ ϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲛⲁⲩ ⲛⲓⲙ ϫⲉ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲁ ⲛⲉⲕⲥⲕⲉⲩⲏ ϥⲟ

de Psoti firent une foule de biens à Dioclétien, et lorsqu'il fut roi, il le tua. Mais cependant je dis que Dioclétien était roi. Qui t'a fait roi, toi, ou préfet, ou duc? De qui as-tu reçu pouvoir de tuer des hommes? L'as-tu reçu de la main du roi Décius? Ou as-tu reçu la préfecture des mains de Dioclétien? Ne serait-ce point de la main d'Hérode le Grand? Voici le préfet d'Halouan! Dis-moi donc qui t'a donné le pouvoir de tuer un homme? Pour quel mal l'as-tu tué? Avait-il blasphémé contre toi? T'avait-il accusé? Avait-il forniqué? A chaque heure il t'appelait : mon père; il portait tes outils comme un esclave, pour rien, car il pensait à l'ouvrage avec

ⲛϩⲙϩⲁⲗ ⲛⲁⲕ ⲛϫⲓⲛϫⲏ ϫⲉ ⲉϥⲉⲛⲟⲓ ⲉⲧⲉⲓⲟⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ⲙⲡⲉϥⲧⲉϥϫⲉⲕ ⲙⲏⲧⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ϩⲟⲗⲱⲥ. ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲣⲉϥϫⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲃⲉⲛⲓⲁⲙⲓⲛ ⲙⲡⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲫⲩⲗⲓⲁ ⲡⲉⲕⲱⲧ ⲁϥϣⲧⲟϣ (*sic*) ⲙⲡⲣⲟ ⲙⲡⲉϥⲏⲓ ⲉⲣⲱϥ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲑⲉⲱⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲩⲣⲓⲙⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲃⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉⲭⲏⲣⲁ. ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲁϥⲡⲉⲣⲉϣ ⲛⲉϥϭⲓϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ϯⲧⲱⲃϩ ⲙⲙⲟⲕ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲉⲕⲉⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡⲁϣⲗⲏⲗ ϩⲓϫⲙ ⲡⲉⲓⲣⲟ ⲛⲧⲁⲓϣⲧⲟⲙ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲛⲉϥⲟⲩⲱⲛ ϣⲁ ⲛⲧⲉⲕⲟⲩⲱⲛ ⲙⲡⲩⲗⲏ ⲛⲁⲙⲛⲧⲉ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ (-ⲍ̅-) ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲕϣⲟⲣϣⲣ ⲛⲛⲉⲥⲟⲃⲧ ⲛϩⲓⲉⲣⲓⲭⲱ ⲉⲕⲉϣⲟⲣϣⲣ ⲡⲏⲓ ⲙⲡⲉⲓⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲉϫⲱϥ ⲙⲛ ⲧⲉϥⲥⲟⲟⲩϩⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ ⲟⲩⲃⲱ-

son père avant d'avoir seulement accompli sa dixième année. » Lorsque mon père Benjamin eut dit ces choses en présence de Phylia le maçon, il ferma la porte de la maison sur lui : chacun le regardait, tous pleuraient à cause des paroles que mon père avait dites au sujet du fils de la veuve. Ensuite mon père tendit ses mains vers Dieu, disant : « Je te prie, Notre-Seigneur Jésus le Christ, entends ma prière au sujet de cette porte que j'ai fermée, qu'elle ne s'ouvre pas avant que tu ouvres de nouveau la porte de l'Amenti : comme tu as renversé les murs de Jéricho, renverse la maison de cet impie sur lui et sur sa famille maudite tout entière[1]; prends-les tous,

[1] Mot à mot : sur sa réunion.

ⲱⲧⲉ (*sic*) ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲁϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱⲙ ⲛⲧⲁⲓⲙⲏ ⲙⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲭⲏⲣⲁ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲟⲩ ⲛϫⲓ ⲛϭⲟⲛⲥ. ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲣⲉϥϫⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲛⲟϭ ⲛϩⲣⲟⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ ⲧⲡⲉ ⲁ ⲡⲕⲱϩⲧ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲱⲥ ϫⲉ ⲛⲧⲁ ⲟⲩⲣⲙ ⲣⲁⲩⲏ ⲛⲟϫϥ ⲉϫⲱϥ ⲁϥ-ⲣⲱⲕϩ ⲙⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲁ ⲙⲡⲉϥⲏⲓ ⲁϥϣⲟⲣϣⲣ ⲉⲡⲉ-ⲥⲏⲧ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲏⲓ ⲛⲓⲱⲃ ⲛⲧⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ϣⲣ-ϣⲱⲣϥ ⲉϫⲛ ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲉⲥⲟⲩϫⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗⲛϩⲏⲧϥ. ⲛⲧⲉⲣⲉ ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲁ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲣ ϩⲟⲧⲉ ⲁⲩⲕⲉⲗϫ ⲡⲁⲧ ⲙⲡⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯ ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛϩⲟⲧⲉ ⲙⲛ ⲟⲩⲥⲧⲱⲧ ⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱ-ⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲡⲟⲫⲁⲥⲓⲥ ⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲉϫⲙ ⲡⲏⲓ ⲙⲡⲉⲕⲱⲧ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲛⲟⲩⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩⲱⲧ. ⲡⲉ-ⲡⲣⲟⲇⲟⲧⲏⲥ ⲇⲉ (*sic exit*).

car ils ont mangé le prix du fils de la veuve, fais-les mourir de mort violente. » Lorsque mon père eut ainsi parlé, il y eut grand bruit au ciel, le feu descendit comme si un voisin l'eût jeté sur la maison, il brûla les quatre côtés de la maison, elle fut renversée à terre comme la maison de Job que le diable fit tomber sur ses enfants sans qu'âme en fût sauvée. Lorsque cela se fut fait, chacun fut rempli de crainte, ils fléchirent le genou devant mon père, tous, ils lui firent repentance, car un grand effroi et un (grand) tremblement s'étaient emparés d'eux, car la sentence qu'il avait prononcée sur la maison avait été exécutée à l'instant. Mais le traître (*sic exit*).

II

Tels sont les deux documents sur lesquels je désire attirer l'attention du public savant; ils sont intéressants à plus d'un titre. Comme on l'a pu voir à la simple lecture, ils appartiennent à la même époque et soulèvent un peu le voile qui nous cache la connaissance de l'état intérieur de l'Égypte, à la veille de l'une des époques les plus critiques de son histoire qui a compté tant de révolutions soudaines et désastreuses pour elle. La question religieuse, qui, en Égypte, avait toujours primé toutes les autres questions, n'avait jamais atteint un aussi haut degré d'acuité : depuis le néfaste concile de Chalcédoine, l'Égypte n'avait plus connu de paix intérieure; toujours en lutte contre ceux qui la gouvernaient, souvent vaincue, quelquefois victorieuse, elle faisait payer le plus cher possible à ses maîtres le pouvoir sous lequel elle vivait, et ne donna jamais son acquiescement aux professions de foi qu'on lui envoyait de Constantinople. Non pas qu'elle attachât en réalité beaucoup d'importance à ces symboles de la cour de Byzance, et surtout à la fameuse lettre du pape Léon le Grand; elle ne prenait ni la peine de les comprendre, ni la peine même de les lire; tout ce qu'elle savait, c'était que le patriarche Dioscore, qui avait été reconnu sans contestation, avait rejeté le *tome* de Léon, comme on disait, excommunié le concile prévaricateur et avait été exilé pour sa foi. Un pays qui avait toujours vu ses patriarches

marcher à la tête de l'orthodoxie, qui avait toujours été habitué à regarder son patriarche comme le représentant de la majesté divine obligée de se voiler pour se montrer aux hommes, qui avait toujours conservé les antiques idées que ses ancêtres avaient entretenues avec amour au sujet des Pharaons, ne devait pas être amené facilement à croire que l'un de ses patriarches s'était trompé et avait dû être retranché de la communion chrétienne; il était bien plus aisé de croire que tous les autres s'étaient trompés, d'autant mieux que les Égyptiens s'étaient toujours regardés et se regardaient encore alors comme le premier de tous les peuples, le plus savant et le plus religieux. De plus, leur imagination facile se plaisait aux récits de tout genre où la divinité, les saints de tout ordre jouaient un rôle, comme les anciens dieux et les Pharaons en jouaient un dans les récits des scribes de l'ancien temps; ils ne comprenaient rien aux subtilités des raisonnements grecs: à quoi bon distinguer deux natures, lorsqu'il n'y avait qu'une seule personne? Ils ne sortirent jamais de là, comme il est facile de le voir en lisant les monuments de leur littérature et comme je pourrais le démontrer tout au long, si c'en était ici le lieu[1]. Ils ne voyaient dans le monophysisme qu'un moyen

[1] Les documents coptes à cet effet sont assez nombreux. J'ai déjà développé cette idée dans la *Revue des religions*, novembre-décembre 1886, p. 322-324, et dans l'*Introduction* du premier volume de ma grande publication, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, dans les *Mémoires* de l'École du Caire.

simple de démontrer la divinité de Jésus-Christ. Jésus-Christ pour eux était Dieu, le fils de Dieu, ayant revêtu la forme humaine. Jadis Osiris, Set, Khnum, Hor-Khuti, avaient revêtu cette forme humaine, ils avaient parcouru l'Égypte en tous sens : est-ce que l'on avait imaginé de distinguer en eux une volonté divine et une volonté humaine? Ces pauvres philosophes ne voyaient pas, comme les Grecs et les Latins, les inconvénients qui résultaient de l'absorption de la nature humaine en la nature divine, car c'était bien là la solution de Dioscore; en cela encore, les idées particulières à leur pays les empêchaient de comprendre les idées grecques. Osiris avait été tué, coupé en morceaux par Set, un autre Dieu, et cela ne l'avait aucunement empêché de rester Dieu; pourquoi en eût-il été autrement de Jésus-Christ, qu'il fût mort comme Dieu ou non? Aussi crurent-ils toujours que le concile de Chalcédoine avait nié la divinité de Jésus-Christ et dissous la Trinité sainte[1]. Du reste, si les autorités religieuses y comprirent autre chose, ce qui n'est rien moins que certain, elles n'en laissèrent rien connaître au peuple égyptien et surtout à ces célèbres moines qui entraînaient après eux la foi de l'Égypte entière. Dès lors les deux partis entrèrent en lutte violente, les uns pour faire souscrire le *tome* de Léon, les autres pour le maudire. Pendant près de deux siècles,

[1] Cf. *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte*, etc., *Vie de Schnoudi* (texte arabe), p. 46, et *Panégyrique de Macaire de Tkôou* (texte copte), p. 135-140.

de 451 à 640, il y eut patriarche contre patriarche, chacun s'efforçant de recueillir le plus de souscriptions possible à sa foi. D'après les documents coptes, il semble même que chaque archevêque melkite ou chaque gouverneur de l'Égypte dût, par ordre impérial, faire souscrire la fameuse lettre aux moines égyptiens. On a pu voir par le premier document comment le patriarche melkite, appelé le *Kaukhios*, voulut la faire signer au vieux Samuel et comment celui-ci lui répondit, quelle influence il exerça sur les moines du Fayoum qui abandonnèrent leur monastère à l'annonce que l'archevêque arrivait. Il est bien regrettable que nous n'ayons plus la vie entière de ce Samuel, connu chez les Coptes sous le nom de Samuel de Qalamoun : elle nous eût sans doute fourni des détails intéressants pour l'histoire religieuse comme pour l'histoire civile; fort heureusement un résumé nous en a été conservé dans le *Synaxare* copte, et ce résumé mérite d'être connu[1].

Samuel était né dans la seconde moitié du VIe siècle; il avait vu le jour dans la basse Égypte, en un village nommé Tkyllo, aux environs de la ville de Pelhip, au diocèse de Masil. Son père était un prêtre nommé Silas, sa mère s'appelait Kosmianî; ils étaient

[1] Outre le fragment de la *Vie de Samuel* que je publie ici, il en existe trois autres dont l'un comprend six feuillets et deux sont conservés au Musée de Naples. Zoëga les a signalés dans son catalogue et en a publié quelques passages avec analyse. Cf. Zoëga, *Cat. cod. copt.*, n° 221, p. 545-547. Le troisième se trouve au Caire.

fort à l'aise et n'avaient que ce seul enfant. Naturellement leur plus grand désir était que Samuel devînt un jour le maître de ce qu'ils possédaient; mais de très bonne heure les goûts de l'enfant se portèrent vers la vie monacale. Cependant, tant qu'il fut *petit garçon*, et il l'était encore à vingt-deux ans [1], il ne quitta pas ses parents. Suivant le synaxare, son père lui conféra le diaconat et mourut bientôt après. Samuel, resté seul avec sa mère, résolut de mettre sa vie en accord avec ses désirs : il s'enfuit de la maison paternelle vers le désert de Scété et les monts de Nitrie. Il ne savait pas le chemin et dut se le faire indiquer; l'auteur de sa vie met la chose au compte de l'*Ange du Seigneur*, selon l'habitude des écrivains coptes. A Nitrie, il se mit sous la discipline d'un certain moine nommé Ghaton, ce qui est sans doute une corruption du nom grec *Agathon*. Quand ce saint homme mourut, son disciple était si parfait qu'on lui conféra la prêtrise. Il était encore à Scété quand, *sous le temps du Makaukas*, on apporta aux moines de Scété le fameux *tome* de Léon pour le leur faire souscrire. Samuel refusa et fit si bien qu'il brûla l'exemplaire devant tous les frères assemblés et l'envoyé des autorités impériales. Celui-ci le fit fouetter, et, d'un coup malheureux, on lui creva l'œil; après quoi on le chassa de son monastère en Scété et de toute la région. L'*Ange du Seigneur* vint encore à son secours et lui conseilla de se rendre à la mon-

[1] On l'était encore à quarante ans suivant les textes.

tagne de Qalamoûn dans le Fayoum. Bientôt il y fut entouré de disciples attirés par sa réputation et aussi par sa résistance aux Melkites. Le Makaukas, qui parcourait alors la haute Égypte, eut bientôt connaissance de ce qui se passait à Qalamoun, il se rendit à la ville de Fayoum et là, dit le résumé arabe, il employa toutes les ruses possibles pour se saisir de la personne de Samuel. En quoi il réussit sans grandes difficultés. Quand Samuel lui eut été amené, il le fit battre à grands coups de bâton, pendant qu'il lui criait : « Dis seulement que le concile de Chalcédoine est orthodoxe, et va-t-en[1] ! » Samuel ne le voulut point dire, il préférait être battu, et il serait mort sous les coups sans l'intervention des magistrats de la ville. On le renvoya, mais avec défense de retourner à son monastère. Samuel se rendit alors près d'une belle église dont on n'indique pas le nom[2], et y habita jusqu'à l'arrivée des barbares qui s'emparèrent de sa personne après avoir pillé l'église. Ils voulurent l'emmener avec eux, on le fit monter sur un chameau qui refusa de marcher : Samuel descendu, le chameau marchait; Samuel remonté, le chameau ne marchait plus. Devant ce grand prodige, les barbares abandonnèrent Samuel

[1] Cette parole ne se trouve pas dans le fragment copte. C'est une nouvelle preuve de la liberté que les copistes prennent d'agrémenter leur texte.

[2] Il est probable qu'il s'agit d'un monastère avec son église : le texte copte devait sans doute avoir le mot grec *τόπος* qui a tantôt été traduit en arabe par بيعة et tantôt par دير.

qui put retourner à son monastère de Qalamoun. Il n'y resta pas longtemps; d'autres barbares pillèrent son monastère et, cette fois, il fut emmené prisonnier, soit qu'il dût marcher à pied, soit que les chameaux fussent de meilleure composition. Son maître voulut le forcer à sacrifier au soleil et, devant son refus constant, il imagina de le lier avec une négresse, et de les envoyer tous deux faire paître les chameaux dans le désert, espérant le faire tomber dans le péché. Le fils de son maître étant tombé malade, il le guérit et il fut renvoyé à son monastère où il acheva sa vie en paix, après avoir annoncé l'arrivée des Arabes et le triomphe définitif des chrétiens sur les musulmans. De ces deux prédictions l'une n'était guère difficile à faire, car sans doute sa vie fut écrite alors que les Arabes étaient en Égypte, l'autre attend encore son accomplissement et l'attendra longtemps[1].

Comme il est évident d'après ce résumé, à l'époque de Samuel, la lutte n'avait rien perdu de son ardeur de part et d'autre. Les Grecs recouraient à tous les moyens pour imposer leur foi, et l'Égypte résistait. On cédait tant que les envoyés des autorités impériales ou que ces autorités étaient elles-mêmes sur les lieux, puis on recommençait de plus belle après leur départ. Il en a toujours été ainsi. L'Égypte est

[1] Cf. *Synaxare jacobite* au *8 koiak* (5 décembre), mss. arabes de la Bibl. nat., n° 256 du catalogue. Ce manuscrit est plus abrégé que celui dont je me sers habituellement, mais tous les passages essentiels s'y trouvent.

trop étendue et trop resserrée pour qu'on puisse la surveiller en entier; quand on est sur un point, l'ennemi attaque sur un autre. Les Blemmyes, les Maziques et autres tribus du désert avaient toujours pratiqué cette tactique; les possesseurs de l'Égypte avaient toujours couru de la basse Égypte aux confins de la Nubie. Les Égyptiens eux-mêmes suivaient la tactique des barbares; quand leurs maîtres étaient présents, ils cédaient; leurs maîtres partis, ils recommençaient comme auparavant. Dans la vie de Samuel, barbares et Coptes agissent de même vis-à-vis des Grecs : Samuel obéit à l'ordre d'exil, comme les barbares restent tranquilles, tant que le Makaukas est dans le Fayoum; le Makaukas parti, les barbares reparaissent et Samuel rentre à son monastère. Ces barbares deux fois désignés par le même nom dans le résumé du synaxare devaient faire partie des tribus nomades toujours errantes sur les confins du Fayoum; je ne crois guère me tromper en pensant que les deux invasions furent faites par deux tribus différentes, et que la seconde de ces tribus devait habiter la grande oasis d'Ammon.

Si les Grecs étaient cruels pour les Égyptiens, ceux-ci à leur tour n'usaient guère d'indulgence envers ceux de leurs compatriotes mêmes qui étaient passés à l'ennemi, c'est-à-dire les Melkites. Le fait raconté dans la vie du patriarche Benjamin le prouve surabondamment. Au fond de la phraséologie virulente du discours mis dans la bouche de l'archevêque Benjamin et du récit qui suit ce discours,

il n'est pas difficile d'apercevoir que la foule excitée mit le feu à la maison du maçon et le brûla avec toute sa famille. Le patriarche avait été un véritable juge prononçant une sentence sans appel, et la sentence avait été de suite exécutée. Les documents coptes nous montrent d'autres exemples de cette justice religieuse entre les mains des grands personnages de l'Égypte chrétienne : Pakhôme bâtonnait ses moines, Schnoudi les tuait sans scrupule, comme aussi les étrangers, et il était agréé comme juge dans une foule de différends journaliers dont quelques-uns étaient fort graves. Il semble bien que l'autorité byzantine laissait fonctionner cette sorte de haute et de basse justice qui devait avoir eu ses racines premières dans la plus haute antiquité; le gouvernement grec y gagnait, car les préfets et les juges étaient fort loin, il fallait du temps pour les aller quérir ou porter une affaire devant leur tribunal, et, en Orient, si la justice n'est pas rapide, elle court grand risque de n'être pas. Pour le fait particulier qui m'occupe, on ne peut nier que le crime reproché au maçon ne fût horrible; mais la punition fut plus horrible encore, car elle tomba sur des innocents. Peut-être y avait-il au fond de la cause quelque fait religieux qui rendit l'inimitié plus ardente et la vengeance plus dure. Les mœurs étaient loin d'être douces et la morale du christianisme n'avait pas pénétré bien avant en Égypte, ni chez les Melkites, ni chez les Jacobites.

Les rivalités confessionnelles n'étaient pas faites,

il est vrai, pour adoucir les mœurs. Ceux qui, par état, faisaient profession de tendre à la perfection chrétienne étaient les premiers à donner l'exemple. En outre, comme le démontre la lettre de l'archevêque aux évêques d'Égypte, les mœurs du clergé égyptien étaient dans le plus déplorable relâchement à cette époque. Il faut bien le dire, les mœurs furent rarement bonnes dans l'Égypte chrétienne : on ne peut lire les ouvrages coptes sans trouver le récit d'actions horribles et la peinture de mœurs épouvantables; les crimes courants étaient les crimes de l'Orient, crimes impunis par la loi, autrefois comme aujourd'hui, parce qu'ils étaient et qu'ils sont trop communs. Les termes dont se sert le patriarche Benjamin ne laissent aucun doute à cet égard.

Il serait curieux de savoir à quelle année se rapporte cette lettre, ainsi que le récit de l'exécution de Phélia. Il me semble bien que lorsque la lettre fut écrite et que le bûcher fut allumé, Benjamin commençait cet exil et cette fuite qui durèrent treize ans. Benjamin fuyait Alexandrie parce que son compétiteur melkite avait la puissance spirituelle en cette ville et qu'il était réduit à se cacher. S'il en est ainsi, ce dut être vers l'année 631 que Benjamin inspecta les environs de Babylone d'Égypte et fit brûler le maçon. A cette époque, comme le récit le montre, la ville d'Halouan, maintenant Hélouan, était prospère et avait un évêque; elle existait sans doute depuis bien longtemps, et quand les historiens arabes, notamment Makrizy, racontent que le gou-

verneur Abd el-Aziz bâtit Hélouan[1], ils se trompent et il ne faut entendre cette construction que d'un rajeunissement ou d'un embellissement. Puisque j'en suis à parler géographie, je ferai remarquer le nom donné à Babylone, ⲡⲟⲩⲱϩ ⲛⲧⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ, ce que j'ai traduit par *Castrum* de Babylone, selon les *Itinéraires latins,* et le mot copte ⲟⲩⲱϩ, qui signifie *demeure, endroit où l'on habite*, répond parfaitement au mot *Castrum*. Ces observations montrent déjà que les fragments publiés ici jettent une assez grande lumière sur l'état intérieur de l'Égypte au moment de la conquête arabe; mais ils sont encore plus précieux en ce qu'ils fournissent le moyen de résoudre un problème historique dont la solution a été vainement cherchée jusqu'ici.

III

Ce problème est celui-ci : quel était le personnage que les auteurs arabes ont nommé le Makaukas[2]? Les historiens arabes en font un gouverneur de l'Égypte, dit-on d'ordinaire, mais leurs renseignements sont tellement vagues qu'on ne peut guère en tirer de lumière, et jusqu'ici personne n'a pu savoir d'où lui venait ce nom de Makaukas. Tout dernièrement, M. de Goeje, le savant professeur de l'université de Leyden, a consacré à ce personnage

[1] Cf. Quatremère, *Mémoires géographiques sur l'Égypte*, t. I.

[2] J'écris Makaukas parce que c'est ainsi qu'a transcrit M. de Sacy. Je donne plus loin la vocalisation des Arabes.

une courte étude[1], et il y a à peine quelques mois M. Karabacek a écrit à son sujet un mémoire substantiel où il discute les témoignages des auteurs arabes et s'efforce de trouver l'origine du nom de Mouqoqis, comme il vocalise, dans le grec μεγαύχης[2]. Le célèbre historien allemand Ranke, devant les témoignages et les assurances un peu contradictoires des historiens, avait auparavant relégué le Makaukas parmi les personnages légendaires qui ont trop souvent forcé la porte de l'histoire[3]. Grâce aux fragments ici publiés, nous possédons maintenant des données nouvelles pour résoudre le problème historique, et je vais m'efforcer d'en discuter la solution, d'abord d'après les historiens arabes, ensuite d'après les documents coptes.

Si l'on consulte les historiens orientaux qui ont raconté avec détails la conquête des Arabes en Égypte, on trouve que les titres donnés au Makaukas sont au nombre de deux: les uns, Eutychius et El-Makin, de race copte, l'appellent عامل على الخراج بمصر ou simplement عامل على مصر « préposé aux tributs de l'Égypte » ou « préposé sur l'Égypte »; les autres, comme Tabari et Soyouthi, de race arabe, le nomment عظيم القبط « le grand, le chef des Coptes », ou mieux, des Égyptiens. Je n'attache pas d'importance

[1] Cf. *Études archéologiques, historiques et linguistiques* dédiées à M. Leemans, Leide, 1885.

[2] *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, fasc. 1-2, p. 11.

[3] Ranke, *Weltgeschichte*, V, p. 143 et 148.

à une troisième qualification qui se trouve dans Soyouthi et Beladsôri et d'après laquelle le Makaukas aurait été ملك الاسكندرية ou صاحب, ou même ملك مصر « roi ou maître d'Alexandrie, d'Égypte ». Je crois que les Arabes, peu au courant des dignités de l'administration byzantine, ont été portés, en voyant que le Makaukas était selon eux le premier personnage de l'Égypte, à lui donner dans leur langue un nom qui répondait plus à leurs propres idées qu'à la réalité des faits. Pour mieux m'exprimer, je pense que la dénomination de *maître* ou de *roi* d'Alexandrie ou d'Égypte est due aux Arabes eux-mêmes, que celle de *chef des Coptes* provient à la fois des appréciations arabes et des faits, tandis que celle de *préposé aux impôts de l'Égypte, préposé sur l'Égypte*, se fonde uniquement sur les faits. La réflexion montre facilement qu'il en est ainsi. Certains auteurs ont cru pouvoir expliquer le mot مصر par le Caire en le vocalisant *Masr*, et ont trouvé une preuve de leur sentiment dans le fait que ce fut près de Babylone d'Égypte que le Makaukas fit alliance avec Amr, au nom des Coptes. Je ne crois pas que cette explication puisse se soutenir. Le mot de مصر, *misr*, servait à désigner l'Égypte; ce ne fut qu'après la fondation du Caire que le même mot, sous un léger changement de vocalisation, désigna la capitale de l'Égypte sous la domination arabe. Les œuvres coptes prouvent péremptoirement qu'il en fut ainsi : le mot ⲭⲏⲙⲓ ou ⲕⲏⲙⲉ signifie toujours l'Égypte en général, ou la basse Égypte lorsqu'il est opposé au

mot ⲣⲏⲥ, qui signifie la haute Égypte. Une seule fois le mot ⲭⲏⲙⲓ est employé pour désigner le Caire, Masr; mais c'est au XIIIe siècle, alors que la durée de la domination arabe rend ce changement de signification parfaitement compréhensible. Par conséquent, lorsque les écrivains orientaux de nation copte ou arabe disent que le Makaukas était préposé sur les revenus ou les impôts de مصر (c'est bien *Misr* qu'il faut lire et non *Masr*), c'est bien le revenu général de l'Égypte qu'il faut entendre et non celui de Babylone d'Égypte.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner le rôle du Makaukas dans la conquête de l'Égypte par la petite armée d'Amr; les récits des divers historiens ne donnent aucun renseignement sur la position que ce personnage occupait dans l'administration égyptienne. Tout ce que l'on peut en inférer, c'est que, la 6e année de l'hégire (628), il était déjà connu en Égypte, puisque les historiens arabes proprement dits nous ont conservé une prétendue lettre que Mohammed en personne lui aurait adressée pour l'exhorter à embrasser l'Islam. Mais je ne puis accorder aucune valeur historique à cette lettre, je la regarde même comme complètement apocryphe. Le rôle important du personnage en question rend facilement compréhensible la légende créée sur son compte. Cela est d'autant plus vrai qu'une fois en train les conteurs musulmans ne se sont pas arrêtés en si beau chemin; ils ont fait répondre le Makaukas au prophète par l'envoi d'une jeune fille copte

nommée Marie, qui devait partager la couche de l'envoyé de Dieu, d'un jeune garçon, d'un cheval, d'un âne et d'un mulet, ayant tous leur nom encore conservé dans les livres de ces auteurs[1]; quelques-uns l'ont même converti à l'Islam, mais Damîri prend la peine de les réfuter et d'assurer que le Makaukas mourut chrétien et en Égypte[2].

Il sera plus important de rechercher quel était le vrai nom de ce personnage et quelle était sa nationalité. Tous les auteurs arabes qui nous ont transmis le nom propre du Makaukas, à l'exception de Makrizy, sont d'accord sur ce point : le Makaukas se nommait Georges, fils de Mîna, et était Copte[3]. Makrizy le nomme fils de Qarqob[4] et dans un autre passage il ajoute que son oncle maternel s'appelait Hâmauk[5], et qu'il était gouverneur de Damiette. Les deux affirmations semblent se contredire et l'on ne sait trop à laquelle ajouter foi; cependant il y a un moyen facile de les concilier en regardant le nom de Qarqob comme un surnom donné à Mîna, ainsi que l'a fait M. Karabacek[6]. Mais ce nom lui-même

[1] Cf. Damîri au mot Mouqoqis. Je n'ajoute aucune foi à ces prétendus rapports entre le prophète et le Makaukas. Cf. Soyouthi. *Husn*, etc., édition de Boulaq, t. I, p. 58 et seq.

[2] Cf. Damîri au même mot.

[3] L'auteur du Kamous et Damîri disent : جرج بن مينى القبطى.

[4] Makrizy, *Khitath*, éd. de Boulaq, t. I, p. 289, المقوقس بن قرقت (*sic*). قرقت est mis pour قرقب.

[5] Makrizy, *Khitath*, t. I, p. 224; à propos de la ville de Schatha, cet auteur dit : ويقال انها عرفت بشطا بن الهاموك وكان ابوه خال المقوقس وكان على دمياط.

[6] *Loc. cit.* p. 3.

IMPRIMERIE NATIONALE.

soulève une difficulté, il n'est point grec et n'a aucune forme correspondante en copte qui nous soit connue. M. Karabacek a encore présenté une solution qui me paraît fort plausible et qui consiste à regarder le mot قرقب comme une erreur de scribe pour فرقب, ce qui serait une transcription du grec ⲡⲁⲣⲕⲁⲃⲓⲟⲥ, mot qui s'est trouvé, paraît-il, dans les papyrus grecs du Fayoum[1]; mais on peut faire à cette identification une objection assez sérieuse au premier abord, c'est que la transcription arabe devrait avoir un س à la fin, comme le nom de Makaukas lui-même. Il est vrai que souvent les Coptes ont retranché la dernière syllabe des mots grecs se terminant en ⲓⲟⲥ, comme ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ, ⲡⲓⲥⲉⲛⲧⲓⲟⲥ, et leur ont donné une couleur égyptienne sous la forme ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ[2], ⲡⲓⲥⲉⲛϯ[3]; mais, en ce dernier cas aussi, la transcription copte eût été ⲡⲁⲣⲕⲁⲃⲓ, et la transcription arabe eût fait mention de l'ⲓ par un ة final, selon la méthode employée d'ordinaire, comme ϣⲉⲛⲟⲩϯ transcrit شنودة, ϫⲓϫⲱⲓ transcrit جيجوة et le mot ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ lui-même transcrit جرجة dans les papyrus du Fayoum[4]. Cependant je n'attacherai pas grande importance à cette omission

[1] *Loc. cit.*, p. 3.

[2] Cf. E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, dans les *Mémoires de la mission du Caire*, p. 92, 94, 100, etc.

[3] Cf. E. Amélineau, *Étude sur le christianisme en Égypte au VIIe siècle*, p. 74, 77, etc.

[4] *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, p. 2.

et j'admettrai facilement que le ترقب des manuscrits arabes est une transcription fautive du grec ⲡⲁⲣⲕⲁⲃⲓⲟⲥ (فرقب) et par conséquent que ce mot est un surnom donné au père du Makaukas, comme cela a toujours eu lieu en Égypte et a lieu encore maintenant où les hommes sont plus connus par leur surnom que par leur nom[1]. Il est facile aussi de concilier l'opposition si forte entre Copte et Grec, قبطا et يونانى. M. Karabacek trouve que les noms de Georges et de Mîna ne suffisent pas pour déterminer la nationalité de l'individu[2]; je n'oserais être aussi affirmatif. Le mot de Georges est grec; mais il me semble bien probable que ce nom fut donné au Makaukas par dévotion au grand saint Georges le martyr, et ce grand saint Georges n'a eu de réalité que dans l'imagination des Coptes. Ce n'est évidemment pas une raison suffisante pour contredire M. Karabacek; mais le nom de Mîna est entièrement égyptien, c'est le nom de l'antique (cartouche) Ménès, le premier roi de la première dynastie historique de l'Égypte. Je ne veux cependant pas prétendre que ce nom de Mîna n'ait pas pu être porté par des Grecs Alexandrins, mais c'est alors que ces Grecs étaient nés de père ou de mère de race égyptienne. En outre, si l'oncle maternel du Makaukas s'appelait

[1] On peut voir des exemplaires de ces surnoms dans les contrats grecs conservés au Louvre; cf. Wessely, *Lettre à M. Revillout* dans la *Revue égyptologique*, 3e année, p. 176.

[2] *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, p. 10, n. 2.

Hâmauk, nous avons là un nom qui, évidemment, ne peut être un nom grec, et qui doit être un nom égyptien; quoiqu'il n'y ait pas en copte de forme correspondante connue[1]. Ceci me conduit à regarder comme presque certain que le Makaukas était de race copte par l'un de ses parents, sinon par les deux, et qu'il était probablement né à Alexandrie; comme il était au service du roi grec et qu'en religion (je le démontrerai plus loin) il était primitivement melkite, il n'est pas étonnant que les Arabes en entrant en Égypte l'aient pris pour un Grec et lui aient attribué une nationalité différente de la sienne.

Ce sont là toutes les données que fournissent les ouvrages écrits en langue arabe sur cet énigmatique personnage : le Makaukas, et sur la fonction qu'il exerçait en Égypte; il s'appelait Georges, avait pour père un certain Mîna, surnommé Parkab, un oncle nommé Hâmauk, gouverneur de Damiette, et lui-même était chargé de l'administration fiscale en Égypte, au nom de l'empereur Héraclius, qu'en bon Égyptien il frauda le plus possible, si bien qu'il craignit pour sa vie et trahit le gouvernement auquel il était attaché afin de ne pas perdre ses richesses.

Les documents d'origine purement copte vont compléter ces détails et résoudre le problème.

[1] Les lexiques ne donnent aucune racine se rapprochant de ce mot; les hiéroglyphes ont une racine [hiéroglyphes] déterminée par le poing fermé d'où pourrait venir le nom; le mot signifie «serrer, comprimer».

Tout d'abord je dois dire que le personnage nommé le Kaukhios dans le premier des fragments ici publiés est le même que les ouvrages arabes nomment Makaukas et que le mot copte πκαγχιος = l'arabe المقوقس. Je vais le prouver. On a déjà pu remarquer dans le résumé que j'ai donné de la vie du moine Samuel, d'après le synaxare jacobite, que Samuel avait reçu la bastonnade une première fois pour avoir fait brûler le tome de Léon au temps de Makaukas. Voici les paroles mêmes de l'auteur du synaxare : « Et en ce temps-là on apporta au désert le tome de Léon l'impur et il prévalut contre les vieillards, et c'était au temps du Makaukas[1]. » Dans le second passage où le nom de ce personnage est cité, après avoir rapporté que Samuel s'était retiré dans le Fayoum, à la montagne de Qalamoun, et que la renommée de sa sainteté se répandait dans le pays, de même que son enseignement au sujet du concile de Chalcédoine, le même auteur dit : « La nouvelle en parvint au Makaukas le patriarche alors que celui-ci parcourait le Sahid; il se rendit vers lui et il lui tendit des embûches jusqu'à ce qu'il l'eût pris, et il le frappa de grands coups pendant qu'il lui disait : *Dis seulement que le concile de Chalcédoine est orthodoxe, et va-t-en.* Le saint n'obéit pas à ses paroles, et il (le Makaukas) le chassa de son monastère et il (Samuel) habita

[1] وفى ذلك الزمان احضروا طومس لاون النجس الى البرية وقوى على الشيوخ وكان على زمان المقوقز. Le ms. de la Bibliothèque nationale, qui est d'une rédaction différente, ne contient pas l'indication.

dans un autre lieu dans une belle église[1]. » Interrogeons maintenant le premier fragment copte, et nous verrons que le personnage appelé le *Kaukhios* par l'auteur copte arrive dans la ville de Fayoum et envoie des gens connaissant le pays pour s'emparer de Samuel, qui avait donné aux moines d'un monastère le conseil de s'enfuir devant l'arrivée du *Kaukhios*. Il ne me semble pas possible de nier que ce soit bien là la même aventure racontée tout au long dans le fragment copte, abrégée dans le synaxare jacobite; en effet le pauvre Samuel est battu dans les deux pour son obstination à ne pas vouloir reconnaître le concile de Chalcédoine, et finalement il est chassé de son monastère, appelé Qalamoun par le document arabe, Néklôné par le document copte, et qui est identiquement le même[2]. Que si l'on avait quelques doutes, la qualité de patriarche donnée au Makaukas arabe et au Kaukhios grec lèverait tous les doutes.

J'avoue que, lorsque je vis pour la première fois, en traduisant le synaxare, le nom de patriarche accolé au nom du Makaukas, je fus vivement surpris et même si surpris que je crus à une bévue de la

[1] واتصل خبره بالمقوقز البطريرك لان ذلك كان يدور الصعيد فاتى الى عنده واحتال حتى مسكه و ضربه ضرب كثير و هو يقول له قل ان مجمع خلقدونية مستقيم فقط وامض والقديس لا يذعن الى قوله فطرده من ديره فسكن موضع اخر فى كنيسة لطيفة. Le ms. de la Bibliothèque nationale est beaucoup moins explicite, mais il donne bien le nom du المقوقز et résume le fait.

[2] Cf. Zoëga, *Cat. cod. copt.*, p. 545-546.

part du scribe qui a copié le synaxare dont je me sers. J'ai rencontré assez souvent le mot ⲡⲁⲧⲣⲓⲕⲓⲟⲥ transcrit en arabe بطريرك pour بطريكيه ou بطريك, et je fus persuadé que ledit scribe, accoutumé au premier mot, peu habitué au second, avait mis en cet endroit l'un pour l'autre. J'ai consulté l'exemplaire du synaxare conservé à la Bibliothèque nationale, il a bien المقوقس البطريرك[1]. J'ai voulu aller plus loin, et comme le synaxare éthiopien a été en grande partie composé sur le synaxare copte, j'ai cherché si la fête de notre Samuel et par conséquent sa légende s'y trouvent. Fête et légende s'y rencontrent, et le synaxare éthiopien contient bien lui aussi le Makaoukos, le patriarche et le préposé aux finances de l'Égypte[2]. Le synaxare arabe a négligé ce dernier titre, le synaxare éthiopien l'a conservé, preuve que ce dernier a été composé sur les documents originaux, et non à une époque où la lecture des originaux n'aurait plus été assez courante. Je ferai observer l'orthographe nouvelle du mot Makaukas avec un ز et non un س. Afin que cette anomalie assez bizarre ne puisse être l'occasion d'un nouveau doute sur l'identification des deux personnages, je dois dire que le nom du Makaukas est aussi écrit المقوقز dans la Vie du patriarche Benjamin, où il ne

[1] C'est le n° 256 du catalogue (p. 69), les n°s 90 du Supplément et 121 du fonds Saint Germain.

[2] Comme je ne sais pas l'éthiopien, je me suis adressé à M. Zotenberg de la Bibliothèque nationale qui a bien lu le nom du Makaukas.

saurait s'agir d'un autre personnage que celui qui est nommé par les ouvrages arabes المقوقس[1]. Dès lors, il ne saurait y avoir place au plus léger doute, il s'agit bien du même personnage, du Makaukas, qui était à la fois pseudo-patriarche d'Alexandrie, comme dit l'auteur de la *Vie de Samuel*, et préposé général aux finances de l'Égypte, fait entièrement nouveau, inconnu à tous les historiens et qui surprendra plus d'une personne. De ce fait découlent les conséquences les plus graves : si le Makaukas était un patriarche, sa conduite envers Samuel et les paroles expresses de l'auteur copte démontrent que c'était un Chalcédonien, un Melkite. Ici le témoignage d'Eutychius confirme les données nouvelles, car cet historien dit que le Makaukas était jacobite au fond de l'âme, mais qu'il n'osait l'avouer par crainte des Grecs[2]. S'il en était ainsi, il faut avouer que le Makaukas avait changé d'idée. Eutychius fournit une nouvelle preuve que la dignité de patriarche était bien réelle chez le Makaukas, car, après que l'archevêque collecteur eut signé avec Amr l'alliance qui livrait au général arabe la complicité des Coptes, il lui adressa trois demandes : la première, de le ranger parmi les Coptes, de le traiter comme ils seraient

[1] Voici un passage de cette vie dans lequel se trouve le nom en question avec l'orthographe qui se trouve au synaxare : كما قال له ملاك الرب و هى السنين التى كان فيها هرقل والمقوقز مسلطين على ديار مصر و لعظم الخ. Ms. arabe de la Bibl. nat., ancien fonds 139, f. 90 v°, l. 21.

[2] *Eutychii annales*, édit. Pococke, t. II, p. 303-304.

traités; la seconde, de ne faire la paix avec les Grecs qu'après les avoir chassés ou réduits en esclavage; la troisième, de le faire enterrer après sa mort dans l'église de Saint-Jean à Alexandrie. Ces trois demandes sont fort intéressantes en ce qu'elles montrent bien que le Makaukas n'était pas un Copte comme les autres, qu'il était mi-Grec, mi-Copte, comme je l'ai déjà dit, et qu'il était patriarche, parce que les *seuls patriarches* avaient la prérogative de se faire enterrer dans les églises. Je n'ai jamais rencontré dans un document copte la plus petite mention qu'un évêque, un saint moine, un martyr, aient été enterrés dans l'église de leur paroisse épiscopale, de leur monastère ou de leur village; au contraire, rien n'est plus fréquent dans l'histoire des patriarches[1]. La troisième demande du Makaukas, telle que la rapporte Eutychius, contient donc une confirmation indirecte du fragment copte.

Mais ici se place une grosse objection. Si le Ma-

[1] Schnoudi, le célèbre moine d'Atrib, dans la haute Égypte, recommande à ses moines de le porter après sa mort dans la montagne et de l'y enterrer; puis de cacher son corps afin qu'on ne le prenne pas pour l'honorer. Cf. E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, t. I, p. 470-475. De même il fut fait pour saint Pakhôme comme cela est raconté dans sa vie. Il en fut aussi de même pour Pisentios. Cf. *Étude sur le christianisme au VIIe siècle*, p. 158-151. Au contraire, dans les vies de patriarches, on voit fréquemment qu'ils se faisaient enterrer dans l'église pour laquelle ils avaient eu le plus de dévotion. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, passim, et E. Amélineau, *Mémoire sur deux documents coptes écrits sous la domination arabe, Vie du patriarche Isaac*, p. 29.

kaukas était patriarche melkite, comment se fait-il que les historiens coptes qui ont écrit en arabe, Eutychius, El-Makin, Aboul Pharadj, n'en aient rien dit? Je dois répondre naïvement que je n'en sais rien. Des deux derniers, El-Makin ne consacre que deux lignes au Makaukas, Aboul Pharadj n'en parle pas. Eutychius lui est favorable, et, s'il savait la chose, peut-être la lui a-t-il pardonnée en faveur de sa conduite postérieure; s'il ne la savait pas, c'est une raison péremptoire pour qu'il n'en parlât pas. D'ailleurs, comme il écrivait longtemps après les événements, au moins 600 ans, il est fort croyable qu'il ait pu ignorer une particularité semblable. Au contraire, l'auteur du fragment a dû écrire fort peu de temps après la mort de Samuel, peut-être l'année suivante, car c'était la coutume de prononcer, le premier jour anniversaire de la mort d'un saint personnage, l'éloge de sa vie ou plutôt de lire au peuple assemblé le récit qui en avait été fait[1]. L'auteur de la *Vie de Samuel* devait donc être mieux renseigné qu'Eutychius, et l'on sait que celui-ci ne l'était pas. Quant à la question de savoir à quelle époque

[1] C'est ce qui est expressément dit pour Pisentios, évêque de Keft (Cf. *Étude sur le christianisme en Égypte au VIIe siècle*, p. 161), pour Jean de Phanidjöit (*Journal asiatique*, mars-avril 1887; E. Amélineau, *Un document copte du XIIIe siècle*, p. 74 du tirage à part); pour Schnoudi, la chose est certaine (Cf. E. Amélineau, *Monuments pour servir*, etc., t. I, p. 1-2; p. 289-296). Pour Pakhôme ce ne fut qu'au bout de quinze ou seize ans qu'on écrivit sa vie. Je ne crois pas me tromper en disant qu'il en fut de même pour Samuel : c'était la coutume.

doit se placer le patriarcat du Makaukas, c'est chose difficile à déterminer. Les écrivains grecs s'accordent à nommer Cyrus le patriarche melkite qui fut envoyé de Constantinople pour occuper le siège patriarcal d'Alexandrie. D'après les mêmes sources, Cyrus, las des difficultés qu'il trouvait en Égypte, aurait quitté Alexandrie vers 639 [1]. Peut-être fut-ce à cette époque que le Makaukas fut choisi pour remplacer Cyrus! Peut-être même s'était-il posé en adversaire de Cyrus, lui avait-il soulevé des difficultés en même temps qu'il retenait pour lui les revenus qu'il devait ramasser pour le roi!. Le champ est libre pour les hypothèses. Mais il ne faut pas s'étonner que le même homme ait pu réunir ainsi l'autorité civile et l'autorité religieuse. A la même époque, l'un des collecteurs d'impôts du Fayoum était un personnage ecclésiastique nommé Abou Kyr (ⲁⲡⲁ ⲕⲩⲣⲟⲥ) [2]. La chronique de Jean de Nikiu, publiée dans la version éthiopienne et traduite par M. Zotenberg, devrait nous apporter ici quelque lumière; malheureusement on y cherche en vain le nom du Makaukas et le rôle qu'il joua dans la conquête de l'Égypte, soit que le nom de ce personnage et son rôle se soient trouvés dans la regrettable lacune qu'on remarque dans la partie de cet ouvrage qui traite de l'arrivée des Arabes

[1] *Niceph. Const. Brev. hist.*, p. 17-18. *Theoph. chronic.* ad annum 6132 et 6133. Cf. *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXIV, *Chronique de Jean de Nikiou*, p. 565.

[2] *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, p. 8.

en Égypte, soit que cet oubli doive seulement être imputé au traducteur ou au copiste[1]. M. de Goeje a cru pouvoir affirmer que, dans le passage où on lit que l'empereur Héraclius établit préfet de la basse Égypte un certain Ménas, on doit lire Georges fils de Ménas, ce qui nous redonnerait notre Makaukas[2]; mais je crois que la correction est par trop hasardée. Ce qu'il y a de possible, c'est que dans le désarroi causé par l'arrivée des Arabes, Georges, archevêque et collecteur général des impôts, a eu sous la main quelques forces militaires; c'est probable. Ce qu'il y a de certain, c'est que la tradition copte a conservé le souvenir de ce cumul d'autorité, et cela dans un document d'une grande importance que je viens de publier et dont je vais citer ici le passage qui a trait à ce cumul. L'auteur de la *Vie de Schnoudi*, Visa, son disciple, lui fait prononcer un grand sermon sur le jugement dernier; de même que l'Évangile mêle à la prophétie de la fin du monde certains détails qui s'appliquent plus directement à la destruction de Jérusalem, de même Visa, ou plutôt le moine qui mit la dernière main à la *Vie de Schnoudi* telle qu'elle nous est parvenue, a mêlé à la prophétie sur la fin du monde, toute faite de passages de l'Écriture, certains passages où il prédit l'arrivée des Perses en Égypte, leur retraite, l'arrivée des Arabes et l'histoire de leurs dissensions jusqu'au moment où le

[1] Cf. *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXIV, p. 577.

[2] *Études archéologiques, historiques et linguistiques* dédiées à M. Leemans, *loc. cit.*

khalife Abd el-Melik fit de Jérusalem une ville sainte de pèlerinage pour les musulmans en place et lieu de la Mecque, ce qui m'a permis d'arrêter la rédaction définitive de la vie de Schnoudi entre les années 685 et 690. Or, entre la retraite des Perses et l'arrivée des Arabes, l'auteur parle d'un personnage qui fut revêtu de la double autorité civile et religieuse et dit en propres termes : « Quelque temps après, les Perses quitteront l'Égypte, ensuite se lèvera l'Antéchrist; il entrera près du roi des Grecs et il sera nommé lieutenant de sa part sur les deux dignités des offices gouvernementaux et des évêchés; il entrera en Égypte, fera plusieurs choses et s'emparera de l'Égypte et de ses dépendances, il construira des fossés et des forteresses, et il fera bâtir les murailles des villes qui sont au désert, il dévastera l'Orient et l'Occident. Ensuite il combattra le pasteur, le chef des évêques à Alexandrie, le chef des chrétiens qui habitent l'Égypte; et, quand on le combattra, celui-ci s'enfuira vers le pays de Tîman jusqu'à ce qu'il arrive à ton monastère, triste et affligé; et, quand il y sera arrivé, je le ferai retourner et le ferai s'asseoir sur son siège une autre fois. Ensuite se lèveront les fils d'Ismaël, » etc.[1] Ce passage est clair, il s'agit bien de quelqu'un qui est archevêque et officier civil; qui s'attaque au patriarche

[1] Voir le texte de cet important passage dans le 1er volume de mes *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, dans les *Mémoires de la mission archéologique du Caire*, t. IV, p. 340-341.

Benjamin, qui le force à s'enfuir et à se cacher jusqu'au moment de son rappel, faits qui nous sont connus par ailleurs. Il s'agit donc bien de celui que les autres sources appellent le Makaukas, et ainsi serait confirmée l'hypothèse dont j'ai parlé plus haut, à savoir que le Makaukas aurait supplanté Cyrus dont on n'était pas content à Constantinople; mais l'exil de Benjamin commença en 631. En tout cas, tous les documents nouveaux que j'apporte dans le débat s'accordent à revêtir le Makaukas du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir politique, ce qui me semble devoir maintenant rester acquis à la science historique.

Le synaxare copte fournit encore des détails sur la mort du Makaukas, et ces détails devaient se trouver primitivement dans la Vie du patriarche Benjamin dont quelques fragments seuls nous sont parvenus. Il y est dit que le Makaukas s'empoisonna en absorbant le poison qu'il avait dans le chaton de sa bague[1].

[1] Voici le texte qui se trouve au 8 touba et qui donne de nouveau la double qualification de Makaukas : و هذا (بنيامين بطريرك الاسكندرية) بعد ما حل به من المقوقز شدايد وكيف هرب منه الى بلاد الصعيد الى كمال عشرة سنين وملكوا المسلمين فاما المقوقز فمصّ خاتم مسموع ومات وكان على امامة خلقدونية وكانوا قد جعلوه وزير وبطريرك على مصر « Celui-ci (Benjamin, patriarche d'Alexandrie) souffrit des malheurs de la part du Mouqoqis; il s'enfuit dans le pays du Sa'id pendant dix ans entiers, et les Musulmans régnèrent. Quant au Mouqoqis, il suça le chaton d'une bague empoisonnée et mourut. Il était le chef de la foi de Chalcédoine et on l'avait fait vizir et patriarche sur l'Égypte. »

Je n'ai plus pour terminer ces réflexions qu'à rechercher l'origine du nom de Makaukas. De deux choses l'une, ou ce nom est un nom de dignité, ou c'est un surnom; l'article qui se trouve en copte et en arabe ne laisse pas d'autre hypothèse possible. Si c'est un nom de dignité, il est nouveau et l'on ne saurait en trouver le sens; en ce cas les Arabes en auraient fabriqué un mot hybride, formé du mot grec ⲕⲁⲩⲭⲓⲟⲥ et du préfixe *ma* qui sert en effet à former un certain nombre de noms de dignités et de fonctions, comme *mamour*, etc., encore en usage en Égypte. Mais le cas serait unique et de plus les textes que j'ai cités, textes ayant rapport aux fonctions civiles et ecclésiastiques du personnage, rendent cette hypothèse inadmissible. Reste donc le surnom. A ce sujet on peut de nouveau faire une double hypothèse : en premier lieu regarder le mot المقوقس comme la transcription du mot grec μεγαύχης selon M. Karabacek[1], ce qui ne peut se soutenir après les textes publiés dans le présent mémoire, où le mot grec qui répond à la transcription arabe est καύχιος. La seconde hypothèse est que le mot Kauchios est un surnom donné à Georges, fils de Mîna, le pseudo-patriarche, comme on avait appelé Monge un Pierre, Solofaciole un Timothée, Talaïa un Jean, qui tous furent patriarches. En général, ces surnoms étaient donnés en dérision. Ici, je crois que c'est bien le cas, et les Coptes n'ont pas dû manquer une si belle

[1] *Op. cit.*, p. 11.

occasion de donner un sobriquet à un personnage universellement détesté, un pseudo-patriarche et un collecteur général d'impôts, double raison qui le désignait à leur haine et à leurs sarcasmes; car, si le Copte hait l'hérétique, il hait tout autant, sinon plus, celui qui lui prend son argent pour le fisc.

Quelle plus belle occasion de stigmatiser le patriarche collecteur que de lui donner pour sobriquet un mot rappelant sa seconde fonction? Or, il se trouve que précisément le mot grec *καύκον*, écrit aussi *καύχον* et *καύχιον*, est le nom d'une pièce de monnaie creuse, en usage dans l'empire byzantin dès le temps des Justins[1]. Ainsi, d'après cette manière de voir, le *Kaukhios* serait l'homme au *Kaukhion*. Dès lors, le préfixe *ma* de l'arabe se comprend très bien. Tout d'abord il faut observer que les œuvres arabes qui nous ont conservé le mot المقوقس vocalisé, le vocalisent *Mouqoqis*, المُقَوْقِس, ce qui donne une forme très correcte et très connue en arabe; car, de tous les mots étrangers que les Arabes font entrer dans leur langue, ils forment une racine quadrilitère, ce qui est précisément le cas[2]. S'il en est ainsi, rien de plus facile à comprendre que les explications que l'auteur du *Kamous* et Damiri donnent du mot *Mouqoqis;* d'après ces deux auteurs, dont l'un a simple-

[1] Voir le lexique de Ducange à ce mot.

[2] M. Karabacek renvoie au texte de Damîri. M. Hartwig Derenbourg a appelé mon attention sur ces textes et m'a expliqué avec une grande bienveillance comment, en faisant passer le mot *καύχιος* en leur langue, les Arabes l'ont dû vocaliser ainsi.

ment copié l'autre, le mot Mouqoqis est le nom d'un oiseau au plumage noir et blanc, ayant une collerette, etc. [1]; ainsi le mot arabe aurait été donné comme surnom à Georges par les Coptes qui ne connaissaient pas ce mot. C'est une pure plaisanterie. D'autre part, le mot Mouqoqis n'existe pas en grec et l'on ne peut penser à une origine indigène, à cause de la terminaison qui est bien grecque. Si les Coptes ont eux-mêmes donné cette étymologie aux Arabes, ils se sont simplement moqués d'eux, comme leurs ancêtres s'étaient moqués d'Hérodote, ce qui pourrait bien avoir eu lieu. Mais il y a une explication plus facile encore : c'est que les auteurs arabes, ne comprenant plus le sens du mot Mouqoqis, formé par les premiers conquérants et signifiant *Celui qui a fait des kaukhion*, lui ont cherché une étymologie telle qu'ils savent en trouver, et par un heureux hasard, ayant sous la main un mot de leur langue qui sonnait comme celui qui les embarrassait, ils l'ont bravement pris et condamné à servir d'étymologie à un mot grec passé dans leur langue. Ils ont fait un calembour. Ils n'ont pas agi autrement

[1] Voici les textes qui sont peu connus : المقوقس طائر مطوق طوقا سواده فى بياض كالحمام وجرج بن مينى القبطى وقد عد فى الصحابة صاحب مصر والاسكندرية ولقب لكل من ملكهما ولعظيم الهند عن ابن عباد وكانه غلط وقاقيس بن صعصعة بن ابى الخريف الخ (Kamous, ٥٣٣). Damîri, ٣٨٥, dit : (المقوقس) طائر معروف مطوق سواده فى البياض كالحمام وهو لقب لجرج بن مينى القبطى ملك مصر وكان من قبل هرقل و يقال ان هرقل عزله لما رأى ميله الى الاسلام واهدى الخ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

lorsqu'ils ont expliqué le mot copte ϫⲟⲗϫⲉⲗ par le mot arabe سلسلة, qui signifie *chaîne*, parce que, d'après eux, on barrait le Nil avec une chaîne en cet endroit fort étroit que les Coptes ou Égyptiens nommaient *Étroit*, ϫⲟⲗϫⲉⲗ.

Telles sont les réflexions que m'ont suggérées les deux fragments que j'ai étudiés. Ils présentent, je crois, la solution d'un problème historique intéressant et jettent un nouveau jour sur l'état intérieur de l'Égypte à une époque pour l'histoire de laquelle les documents sont peu nombreux.

Paris, novembre 1887.

DEUX CHAPITRES

EXTRAITS

DES MÉMOIRES D'I-TSING

SUR SON VOYAGE DANS L'INDE,

PAR

M. RYAUON FUJISHIMA.

AVERTISSEMENT.

Voici la traduction des chapitres XXXII et XXXIV du Nan-haï-khi-koueï-neï-fa-tch'ouen « Histoire de la loi intérieure [1] envoyée de la mer du Sud », composé par I-tsing, maître de la loi des Trois Recueils (Tripiṭakas) sous les grands Thang. Cette histoire forme quatre livres comprenant quarante chapitres ou sections. Elle fut écrite par I-tsing dans les contrées de la mer du Sud où il resta quelques années, au retour du voyage qu'il fit dans l'Inde pour y étudier la doctrine du Bouddha et en rapporter les livres qui la renferment. Lorsqu'il était dans les contrées de la mer du Sud, il composa aussi en deux livres le Ta-Thang-si-yu-ki-kao-seng-tch'ouen « Biographie des grands prêtres qui se rendirent dans les contrées occidentales sous les grands Thang », et également

[1] Les Bouddhistes emploient très souvent ce terme de *loi intérieure* pour désigner l'enseignement bouddhique, en l'opposant à la *loi extérieure*, c'est-à-dire l'enseignement général.

en dix livres le Tsa-king-lun « Traité sur des livres sacrés mêlés ». Il envoya ses trois ouvrages à l'adresse de quelques grands docteurs bouddhistes de son propre pays, car il craignait de mourir en chemin pendant son grand voyage. « La vie, dit-il en s'adressant à ses compatriotes, à la fin de cette histoire, est semblable au fleuve qui coule; le matin, nous ne savons pas ce que nous ferons le soir. Je pense que peut-être je ne vous reverrai plus. En envoyant cette histoire, je vous fais savoir de mes nouvelles; recevez mes sincères sentiments que je vous envoie de loin. »

On sait que, depuis le IVe siècle de l'ère chrétienne jusqu'au Xe, les nombreux pèlerins chinois qui sont allés dans l'Inde pour y étudier le Bouddhisme, en visiter les monuments et en rapporter les manuscrits originaux, ont publié un grand nombre de relations, de mémoires et de descriptions des divers pays qu'ils ont traversés. Parmi ces pèlerins, il y a trois célèbres personnages : Fa-hien, Hiouen-thsang et I-tsing. Les mémoires des deux premiers ont été déjà traduits en français par A. Remusat et Stanislas Julien; celui de I-tsing n'a encore été traduit dans aucune langue européenne[1].

C'est peut-être parce que l'ouvrage de ce dernier est plus difficile à traduire que ceux de Fa-hien et de Hiouen-thsang, car l'ouvrage d'I-tsing traite de la discipline (Vinaya), et surtout il est rempli de métaphores ambitieuses, d'allusions obscures, de termes conventionnels et de figures de langage qui consistent surtout dans l'emploi du style symétrique, tandis que Fa-hien et Hiouen-thsang emploient le style ordinaire et courant dont il est bien facile de saisir le sens. Cette grande difficulté existe non seulement pour le traducteur de l'occident, mais encore pour tout lettré chinois qui ne connaît que les idées et la langue de Confucius.

Les ouvrages bouddhiques chinois emploient très souvent

[1] M. Kasawara en avait traduit quelques extraits pour M. Max Müller, qui en a tiré grand parti dans son ouvrage : *India, what can it teach us?*

au lieu du mot complet une forme abrégée; ce mot abrégé est compris des fidèles nourris de la lecture des livres sacrés. Il est indispensable de se servir de ces abréviations dans le style symétrique. Pour ceux qui ne lisent que les livres communs de la Chine, de telles abréviations leur laissent nécessairement beaucoup d'obscurités. On trouve surtout cette difficulté dans le Nan-haï-khi-koueï-tch'ouen ; mais on les trouve encore dans presque tous les livres bouddhiques qui renferment, pour ainsi dire, une énigme dans chacun des termes conventionnels dont le sens manque dans tous les dictionnaires chinois composés pour les Chinois eux-mêmes. Ainsi il n'y a d'autre moyen que de recourir à un ou plusieurs docteurs bouddhistes versés dans les Trois Recueils, non pas aux Lamas qui ne connaissent rien des idées profondes et des expressions techniques qu'a inventées le Mahâyânisme des écrivains bouddhiques.

Je ne traduis pas mot à mot ces chapitres du Nan-haï-khi-koueï-tch'ouen sur le « Rite des cantiques et l'Enseignement des pays occidentaux » comme Stanislas Julien traduisit la préface des mémoires de Hiouen-thsang par Tchang-choue; car il est impossible à la majeure partie des lecteurs de comprendre la traduction littérale de ce style fait de logogriphes littéraires. Malgré ses vastes connaissances, cet illustre sinologue, qui se flatte avec assurance de l'exactitude de sa traduction, confond le nom propre avec le nom commun dans la traduction de la préface de Tchang-choue. Cette erreur est très rare chez ceux qui connaissent bien le style symétrique chinois; car dans cette sorte de style, les mots et les phrases s'opposent toujours les uns aux autres; si d'un côté on a un nom propre, on doit en avoir un dans l'autre partie de la proposition.

J'avais d'abord l'intention de traduire cette histoire entière; mais, faute de temps, je me vois obligé, à mon grand regret, de ne donner au lecteur que les chapitres intitulés : « Le Rite des Cantiques et l'Enseignement des pays occidentaux. » Je pense que ces chapitres paraîtront plus intéressants au lec-

teur occidental, surtout aux indianistes, que ceux où I-tsing traite particulièrement des règles de la discipline (Vinaya). Malgré les vingt ans que j'ai dépensés à étudier le Bouddhisme, soit auprès des grands docteurs bouddhistes, soit en descendant en moi-même, je me suis souvent heurté, dans cette traduction, à des obstacles que je n'ai pu surmonter qu'avec beaucoup de peine, et qui certainement présenteront des difficultés dix fois plus grandes, pour ne pas dire insurmontables, au sinologue occidental ou au Chinois lui-même qui n'est nourri que des idées de l'école de Confucius et de la langue chinoise classique.

Vingt-cinq ans après le retour de Hiouen-thsang, I-tsing partit pour l'Inde; il passa vingt-cinq ans hors de son pays dans d'intéressantes et pénibles excursions où l'entraînait l'ardent désir de s'instruire. « Je m'embarquai, dit-il, dans la province de Kouang-Tcheou au mois de novembre de la deuxième année de la période H'an-king (671) et je naviguai sur la mer du Sud. Après avoir côtoyé plusieurs pays, je débarquai et me dirigeai vers l'occident. La quatrième année de la même période, j'arrivai au pays Tâmraliptî [1] situé sur le golfe de l'Inde orientale. J'y restai quelques mois, puis j'allai dans l'Inde centrale où je visitai le Nâlanda, le Vajrâsana (Siège de diamant) et tous les endroits saints. Après un séjour de plus de vingt ans aux Indes, j'arrivai au pays Çrîbhoja. »

Je vais donner au lecteur la biographie sommaire d'I-tsing qui est restée, pour ainsi dire, inconnue à l'Occident.

Le Maître de la Loi avait pour prénom Wen-min et pour nom de religion I-tsing; le nom de famille qu'il portait dans le monde était Tch'ang. Encore enfant, il quitta sa famille et reçut les ordres à l'âge de quatorze ans. En 671 de l'ère chrétienne, le Maître de la Loi, âgé de trente-sept ans, partait pour l'Inde dans le but d'y chercher les livres sacrés

[1] L'auteur du *Si-yu-ki* consacre dans le dixième livre un chapitre au royaume Tâmraliptî.

du Bouddha. Il passa seul vingt-cinq ans dans les contrées occidentales, parcourant plus de trente pays.

En 695, le Maître de la Loi retournait à la ville de Tch'ang-An, alors capitale de la dynastie des Thang, où il apportait les manuscrits sanscrits des Sûtras, des Vinayas et des Çâstras au nombre d'environ quatre cents ouvrages, qui font cinquante mille Çlokas, avec l'image du Bouddha de Vajrâsana (Siège de diamant) et trois cents reliques (Çarîras). L'Impératrice douairière Tse-t'ien alla à la rencontre du Maître de la Loi au delà de la porte Chang-toung; elle fit installer dans le monastère Chou-ki-sse l'image du Bouddha que le Maître de la Loi rapportait de l'Inde et ordonna à celui-ci de traduire les livres sacrés.

Le Maître de la Loi traduisit d'abord l'Avataṃsaka-sûtra en collaboration avec un Indien, Çikshânanda. En 704, il donna la traduction du Suvarṇa-prabhâsa-sûtra, du Pe-yi (Ekaçata)-Karman, etc., dont l'Impératrice douairière composa la préface avec ce titre « Doctrine sainte de la nouvelle traduction ». La première année de la période Cin-Long (705), l'Empereur Tchong-Tsoung lui donna l'ordre de traduire le Mayûrarâja-sûtra dans le Neï-tao-tch'ang (Siège de l'intelligence intérieure, c'est-à-dire la chapelle impériale) de la ville Toung-lo, et l'Empereur en composa lui-même la préface intitulée « Doctrine sainte des Trois Recueils sous les grands Thang ». L'année suivante, le Maître de la Loi retournait avec l'Empereur à la capitale Tch'ang-An. L'Empereur donna l'ordre au monastère Ta-tsien-fou-sse de faire bâtir le pavillon nommé « Traduction des livres sacrés » où le Maître de la Loi traduisit la Sarvasûtrâlaṃkâraṭikâ. La deuxième année de la période King-long (708), l'Empereur appela à la cour impériale le Maître de la Loi qui y traduisit les divers livres sacrés. L'Empereur, se souvenant qu'avant de monter sur le trône il avait, dans la province Fan-tcheou, adressé une prière au Bhaishajyarâja (Roi des remèdes), fit entrer le Maître de la Loi dans le palais Ta-fo kouang (Éclat du grand Bouddha) et lui fit traduire en deux livres le Bhaishajyarâja-sûtra.

La première année de la période King-yun (710), sous l'Empereur Jui-Tsoung, le Maître de la Loi resta dans le monastère Ta-tsien-fou-sse où il traduisit les Sûtras, les Çâstras et l'Yo-ching-king (Livre sur l'arrosement des images, Pratibimbâbhishiktaguṇa-sûtra), formant en tout vingt ouvrages renfermés dans quatre-vingt-huit livres environ. La première année de la période K'ai-youen (713), sous l'Empereur Hiouen-tsoung, le Maître de la Loi mourut à l'âge de soixante-dix-neuf ans. Ses obsèques furent faites sur l'ordre impérial aux frais de l'État.

Dans sa vie entière, le Maître de la Loi traduisit cinquante-six ouvrages comprenant des Sûtras, des Vinayas et des Çâstras et formant environ deux cent trente livres. Outre ces traductions, il composa des histoires religieuses, des règles de la discipline, etc., en neuf livres. Quoiqu'il traduisit beaucoup des Trois Recueils (Tripiṭakas), il approfondit particulièrement le Vinaya et donna des leçons de Vinaya aux jeunes religieux. On trouve dans l'*histoire des grands prêtres sous les grands Thang* de nombreux détails sur I-tsing.

Je dois adresser de vifs remerciements à M. S. Lévi, maître de conférences à la Sorbonne, qui a bien voulu seconder mes investigations pour les termes sanscrits souvent fort obscurs.

RITE DES CANTIQUES.

Dans notre pays (Chine), depuis des temps anciens, on se contente de rendre hommage au nom des Bouddhas et l'on néglige de louer leurs vertus par des vers ou des cantiques. En n'entendant prononcer que leur nom, on ne reconnaît pas le degré de leur sagesse, tandis que, grâce aux vers qui exposent et louent leur vertus, on peut juger de leur mérite réel. Dans les pays occidentaux, on pratique le Citi-

vandana[1] et le rite régulier avant ou après le coucher du soleil. Tous les religieux sortent du couvent, font par trois fois le tour de la tour, et en offrant des parfums et des fleurs, ils se prosternent. Pendant ce temps, un chanteur à la voix sonore et mélodieuse chante des cantiques qui célèbrent les vertus du grand maître (Bouddha) et qui renferment dix ou vingt stances; puis les religieux rentrent l'un après l'autre dans le couvent où chacun d'eux va reprendre sa place fixée. Lorsque tous sont rangés, un King-sse (Maître qui lit en premier le sûtra) monte sur le trône (Siṃhâsana) et il y récite un court sûtra. Le trône est placé devant le siège du chef du premier rang. La hauteur de ce trône est en proportion de sa largeur. Le sûtra que le King-sse récite forme trois parties. Il fut rédigé par le maître Açvaghosha. La première partie comprend dix stances et loue les Trois Bienheureux[2] avec des idées empruntées aux autres sûtras; la seconde expose le sûtra juste, c'est-à-dire la parole du Bouddha; la dernière partie, com-

[1] Aussitôt que Çâkyamuni Bouddha entra dans le Nirvâṇa, les Devas et les hommes firent la crémation avec un immense bûcher de bois parfumés. On appelle *Citi* (Amas) l'endroit où se pratique la crémation. Ce mot signifie donc amas et ensemble. Aussi le définit-on encore l'endroit où se réunissent toutes les vertus du Bouddha; il a pour synonyme *Stûpa* (tour qu'on bâtit avec de la terre et des briques). Le mot Vand° signifie rendre hommage et adresser une prière. Si on demande : « Où allez-vous »? à une personne qui sort pour rendre hommage, elle répond généralement : « Je vais faire Citi-vandana à tel ou tel endroit ». Le mot Caitya s'emploie dans le même sens que Citi dont il est un dérivé.

[2] Ce sont : Amitâbha, Avalokiteçvara, Mahâsthâma.

prenant plus de dix stances, exprime le vœu d'entrer au Nirvâṇa porté sur l'aile des bonnes actions. La récitation de ce sûtra finie, tous les religieux prononcent en chœur « Subhâshita » qui signifie la *bonne parole*, ou « Bade » ce qui veut dire *bien*.

Quand le King-sse descend du trône, le chef du premier rang se lève de son siège et salue le trône et le siège du supérieur, puis il reprend sa place. Après lui, le chef du deuxième rang se lève à son tour, salue d'abord, suivant l'exemple donné, les deux trônes, puis le chef du premier rang et ensuite se rassied. Il en est de même des chefs des autres rangs qui ont chaque fois à saluer de plus le chef précédent. Si le nombre des rangs de religieux est trop élevé, après que quatre ou cinq chefs ont salué à tour de rôle, tous les autres saluent en même temps et ils s'en vont à leur gré. Un rite semblable existe dans le pays Tâmraliptî dans l'Inde orientale.

Dans le monastère de Nâlanda, les religieux sont au nombre de cinq mille; aussi ne peut-on pas les réunir facilement. Il y a huit pavillons et trois cents chambres dans le monastère. On y pratique le rite des cantiques en temps et lieu convenables. Il y a dans ce monastère une règle pour choisir le maître qui doit diriger les religieux dans les processions que chaque jour, avant le coucher du soleil, ils font en chantant des cantiques. Pendant cette promenade, un laïque vierge et un enfant portant des parfums et des fleurs marchent en tête des religieux; tous passent de pavillon en pavillon. A l'heure fixée pour la

prière, les religieux entonnent de nouveau à haute voix des cantiques dont ils chantent bruyamment trois ou cinq stances. Les cantiques doivent cesser au coucher du soleil. Le maître reçoit une offrande (Pûjâ) qui lui est spécialement offerte dans le couvent.

Il y a encore une autre sorte de rite suivant lequel on adresse ses louanges seul et mentalement devant le siège parfumé ou bien tous ensemble dans le temple; tous se prosternent de façon que les dix doigts touchent à terre, se redressent vivement et par trois fois inclinent la tête jusqu'au sol. Quant aux vieillards et aux malades, il leur est permis, au lieu de se prosterner, de s'asseoir sur un petit siège. Tel est le rite observé dans les pays de l'Inde occidentale. La prière adressée au Bouddha dans ces pays occidentaux existe depuis longtemps, mais les exercices diffèrent de ceux de l'Inde centrale.

En louant le Bouddha, on prononce ces mots : « Excellente forme du Bouddha ». Ces paroles sont accompagnées d'une mélopée. L'hymne contient dix stances ou vingt stances.

La gâthâ du Tathâgata est une espèce de cantique à la louange de Bouddha. La phrase n'est pas longue; car, si elle l'était, le sens ne pourrait se comprendre facilement. Lorsque des religieux sont, par suite de leur abstinence prolongée, pris de mélancolie dans une soirée calme, le mieux pour les arracher à leur rêverie est de faire chanter par

un chanteur l'hymne en cent cinquante stances, ou celui en quatre cents stances; ou bien encore quelque autre hymne.

Dans le rite quotidien des pays occidentaux, il y a beaucoup d'hymnes qui, depuis très longtemps, se sont transmis de génération en génération. A chaque époque, il ne manque pas de poètes qui louent les grands personnages dans des hymnes nouveaux. Parmi ces poètes, Mâtṛceṭa, aussi vertueux que lettré, fut placé au premier rang par ses contemporains eux-mêmes. Un jour, dit la légende, que Çâkyamuni Bouddha se promenait avec ses disciples, un rossignol aperçut le Bouddha sous la forme d'une montagne d'or et se mit à chanter d'une voix mélodieuse dans la forêt comme pour le louer. Alors le Bouddha dit à ses disciples : « Cet oiseau heureux de m'apercevoir chante; aussi, grâce à cette rencontre fortunée, il obtiendra de naître homme après sa mort et il s'appellera Mâtṛceṭa et il célébrera mes vraies vertus dans des hymnes.« Ce Mâtṛceṭa quitta sa famille pour suivre un hérétique et adora Maheçvaradeva. Il composa beaucoup d'hymnes où il louait le dieu qu'il adorait. Plus tard, lorsqu'il eut vu son nom prédit par Bouddha, il se convertit au Bouddhisme, abandonna la vie laïque et se fit religieux. En louant le Bouddha, il se repentit de ce qu'il avait fait et il suivit dès lors la bonne voie. Mâtṛceṭa regretta de n'avoir pu rencontrer en personne le grand maître (Bouddha). Mais, en voyant son image, il en tira une merveilleuse inspiration et loua les vertus du Boud-

dha dans les hymnes qui correspondent au Vyâkaraṇa[1].

Mâtṛceṭa composa d'abord les quatre cents stances, puis les cent cinquante. Elles exposent les six Pâramitâs (six perfections) et les vertus sublimes qu'a possédées le Bouddha. La composition littéraire de ces vers est semblable aux fleurs parfumées du ciel; l'idée pure et élevée peut rivaliser avec les hautes montagnes de la terre. Ceux qui composent en vers des louanges dans les pays occidentaux considèrent les hymnes de Mâtṛceṭa comme des modèles. Les deux vénérables Asaṃga et Vasubandhu eux-mêmes les admirèrent. Aussi, dans les cinq contrées de l'Inde, tous les religieux qui viennent de recevoir les ordres, sans aucune distinction entre les Mahâyânistes et les Hînayânistes, récitent-ils d'abord les Cinq Çîlas et les Dix Çîlas, puis ces deux ouvrages de Mâtṛceṭa, c'est-à-dire les quatre cents stances et les cent cinquante. On donne six raisons pour la récitation de ces hymnes : 1° Ils font connaître les vertus profondes de Bouddha; 2° Par eux, on peut juger des règles de la composition des vers; 3° Ils rafraîchissent la langue (par la poésie); 4° Ils dilatent la poitrine; 5° On marche sans crainte dans la foule; 6° Ils conservent la vie et la santé. Ce n'est qu'ensuite que tous les religieux commencent à apprendre les autres sûtras recommandés. Ces hymnes n'ont pas encore été transmis dans notre pays.

[1] C'est une expression qu'emploient les Bouddhistes pour indiquer une prédiction faite à quelqu'un sur sa destinée future.

Il y eut plusieurs commentateurs de ces hymnes. En outre plusieurs poètes composèrent sur les mêmes vers ce qu'on appelle des Samasyâs. Jina Bodhisattva se livra à ce dernier exercice et il fit précéder chaque stance d'imitation d'une nouvelle stance de sa composition. Cette œuvre nouvelle porte le nom de « hymnes mêlés » et comprend dans son ensemble trois cents stances. Le célèbre prêtre Çakradeva de Mṛgadâva a imité de même les stances de Mâtṛceṭa et celles de Jina, et il fit précéder chaque stance de ce dernier d'une nouvelle qu'il avait composée. Cette œuvre s'appelle les « hymnes mêlés et confondus » et contient en tout quatre cent cinquante stances. Les poésies de ces deux derniers personnages ont été prises pour modèles par les versificateurs postérieurs.

Nâgârjuna Bodhisattva composa en guise de lettre une poésie qu'il envoya au roi Çâtavâhana (appelé aussi Jetaka), qui était son ancien bienfaiteur (Dânapati) et qui régnait sur l'un des pays de l'Inde méridionale. Cette épître est appelée Suhṛllekhâ[1] en sanscrit, c'est-à-dire la lettre d'un ami. Dans cette épître écrite dans un style très littéraire et qui respire l'affection sincère que l'on a pour un proche parent, l'auteur trace l'enseignement intellectuel sans jamais sortir de son sujet. Quoique l'exposition de ses idées soit très étendue, on peut la résumer en ces mots : « Honorez les Trois Bienheureux et aussi votre père

[1] Voir la traduction de la Suhṛllekhâ publiée par Wenzel dans le *Journ. of the Pali text Society*, 1886, p. 1-32.

et votre mère. En observant le Çîla (moralité) et en abandonnant tout ce qui est mal, il faut choisir des amis; pratiquer la *méditation* de l'*impureté* sur tout ce qui peut exciter les passions; régler les relations de famille; penser à la fragilité des choses. De plus, l'épître explique les cinq conditions (gati): Fantôme (Preta), animal (Tiryag-yoni-gata), être humain (Manushya), être céleste (Deva), être infernal (Nâraka). Si la tête prend feu, on ne saurait se rendre maître de l'incendie. Aussi il faut chercher la délivrance (Moksha) en pensant à l'existence des douze causes (Nidânas). Par l'exercice des trois sagesses (entendre, penser et pratiquer), nous devons comprendre les huit branches du Chemin Saint. Par l'étude des quatre vérités (Ârya-satyas), nous parvenons aux deux perfections. Il faut faire comme Avalokiteçvara, qui ne mettait pas de différence entre un ennemi et un ami; il faut, par l'adoration d'Amitâyus, obtenir de demeurer dans la Terre-Pure (Sukhâvatî). » Voilà ce que cette épître enseigne aux êtres vivants et il n'y a rien à ajouter pour en montrer la haute valeur.

Dans les cinq contrées de l'Inde, tous les élèves des écoles primaires récitent au commencement de la classe les vers de cette épître; quant à ceux qui l'admirent, ils l'approfondissent et la goûtent de tout leur cœur durant leur vie entière. C'est ainsi que nos religieux récitent l'Avalokiteçvara-sûtra et la Dernière Instruction, et que nos laïcs lisent le Ts'ien-wen (livre des mille mots) et le Kiau-king (livre de la piété filiale).

Il y a encore la Jâtakamâlâ[1] (Guirlande des existences passées des Bouddhas), qui est une espèce de recueil de louanges. Si on la traduisait en chinois, elle formerait plus de dix livres. On met en vers élogieux les événements des existences passées des Bouddhas en vue d'élever les mœurs et pour que les lecteurs qui s'y plaisent travaillent, en les enseignant, au salut des êtres vivants. Un jour le roi Çîlâditya, qui aimait la littérature, donna à ses sujets l'ordre suivant : « S'il y a quelques-uns entre vous qui aiment les hymnes, qu'ils veuillent bien me faire le plaisir de m'en présenter demain matin. » C'est à cette occasion que furent présentées les cinq cents poésies (Çlokas) qui entrèrent presque toutes dans la Jâtakamâlâ. Il faut donc reconnaître que la Jâtakamâlâ contient les meilleurs hymnes de ce genre.

Dans toutes les îles de la mer du Sud, les religieux et les laïcs récitent la Jâtakamâlâ comme les autres font de l'épître de Nâgârjuna. La Jâtakamâlâ n'a pas encore été traduite dans notre langue.

L'histoire de Jîmûtavâhana Bodhisattva, qui se transforma en dragon (*nâga*), fut mise en vers par le roi Çîlâditya[2], et représentée en musique

[1] La Jâtakamâlâ doit être publiée prochainement par M. Kern.

[2] L'auteur du *Si-yu-ki* a consacré un chapitre (livre V) à exposer l'histoire du royaume de Kanyâkubja où le roi Çîlâditya régnait à son époque, et Hiouen-thsang parle avec éloges des vertus brillantes de ce roi. Il nous rapporte la longue conversation qu'il eut avec lui sur les faits du roi Thsin (l'empereur de la dynastie des Thang) et sur les morceaux de musique composés en l'honneur des victoires du roi Thsin.

devant les spectateurs avec un orchestre et de la danse[1].

Un grand homme nommé Candra-mahâsattva composa dans l'Inde orientale l'Avadânaçataka. Les vers qui furent composés par le prince royal Ândhra ou Sudâna se sont transmis, de vive voix, dans les cinq contrées de l'Inde.

Dans les anciens temps, Açvaghosha composa aussi des vers : le Alaṃkâralika-çâstra ainsi que des poésies qui renferment la Buddhapûrvacaryâ ou le Buddhacaritakâvya. Si l'on traduisait ces poésies en chinois, elles formeraient plus de dix livres. Elles exposent toute la doctrine du Bouddha et l'histoire de sa vie entière, du jour où il quitta la maison natale jusqu'au moment où il entra dans le Nirvâṇa entre deux arbres Çâlas. Dans les cinq contrées de l'Inde et dans les pays de la mer du Sud, on récite ces poésies parce qu'elles renferment beaucoup d'idées et de sens en peu de mots. De plus, elles procurent au lecteur le plaisir de ne le jamais fatiguer et le bonheur de lui apprendre la doctrine de Bouddha.

J'envoie à l'adresse de mes compatriotes les Cent Cinquante Stances[2] de Mâtṛceṭa et l'Épître de Nâgârjuna Bodhisattva que j'ai écrites; je pense que cela intéressera ceux qui aiment les hymnes.

[1] I-tsing fait ici une allusion évidente au drame bouddhique de Harsha Çîlâditya, le Nâgânanda (Voir la traduction de cette pièce par M. Bergaigne, publiée chez Leroux, Collection elzévirienne; introduction).

[2] D'après le Khaï-yuen-lu, après son retour en Chine, il revisa ces traductions.

ENSEIGNEMENT DES PAYS OCCIDENTAUX.

Une seule parole même du grand Saint (Çâkyamuni) embrasse les trois mille (Dharmas ou mondes); mais surtout le Bouddha enseigna les sept cas et les neuf déclinaisons aux êtres qu'il groupa, selon leurs facultés, en cinq classes. Il y a un recueil des lois (Dharma-piṭaka) qui contient les idées et les mots. Les dieux du ciel (Devas) possèdent seuls le livre inexplicable; mais ils nous en communiquent l'idée profonde par le moyen de la parole; nous, hommes, nous comprenons les lettres qui produisent des sons. Ce sont elles qui développent notre intelligence selon les circonstances et selon nos facultés, et qui font les délices des cœurs purs.

Il faut éviter la confusion et suivre les lois de la raison. Sans doute, la vérité suprême (Paramârtha-satya) est impossible à exprimer, les mots ne peuvent servir que pour les vérités secondaires (Saṃvṛti-satya).

Autrefois les traducteurs chinois ne parlaient guère des règles de la langue sanscrite; ceux de nos jours ne parlent que des sept cas, non pas qu'ils ignorent la langue, mais parce qu'ils jugent inutile d'en faire connaître davantage. Nous avons la ferme conviction que si l'on veut bien étudier les textes sanscrits, il faut arriver à lire sans avoir besoin de recourir à une traduction.

Il y a une « science des sons » (Çabda-vidyâ) qui est exposée dans un des cinq traités (Çâstras) consa-

crés respectivement aux cinq sciences[1]. Les livres grammaticaux généralement en usage dans les cinq contrées de l'Inde s'appellent Vyâkaraṇa. Ces livres sont au nombre de cinq, semblables aux Cinq Ouvrages[2] (Wou-king) dont nous nous servons en Chine. Ce sont :

1° Le Siddha-vastu (Alphabet sanscrit) qu'on suit dans l'école primaire. Cet ouvrage s'appelle encore Çrîsiddha ou Siddhir-astu. Il y a originellement quarante-neuf signes; leurs combinaisons sont traitées dans une série de dix-huit chapitres qui forment plus de mille mots et groupées en plus de trois cents stances (çloka). Chaque stance est composée de quatre vers et chaque vers de huit syllabes; une stance fait donc trente-deux syllabes. Il y a deux espèces de stances : la petite et la grande. Nous n'en pouvons donner ici plus de détails. Pour posséder le Siddha-vastu, un garçon de six ans met ordinairement six mois. Ce Siddha fut prêché, dit-on, par Maheçvara-deva (Ta-tsen-tsaï-tien), c'est-à-dire le grand maître du ciel.

2° Le Sûtra (livre); c'est le livre fondamental de la Çabda-vidyâ (science des sons). On peut en résumer ainsi le sujet en chinois : « Le tableau sy-

[1] Voici les traités des cinq sciences : 1° Çabdavidyâ (science des sons); 2° Çilpasthânavidyâ (science des arts et métiers); 3° Cikitsâvidyâ (science de la médecine); 4° Hetuvidyâ (science des causes, c'est-à-dire de la logique indienne); 5° Adhyâtmavidyâ (métaphysique).

[2] Les noms des cinq king dont parle l'auteur sont : Chi-king, Chou-king, Yih-king, Tchun-ts'iu-king, Li-ki-king.

noptique de la science grammaticale ». Ce sûtra comprend mille stances composées par l'ancien grand savant nommé Pâṇini. Ce docteur, dit-on, était inspiré et protégé par Maheçvaradeva et à en croire ses contemporains il possédait trois yeux. Un garçon de huit ans peut connaître ce livre par cœur au bout de huit mois.

3° Le Dhâtu-vastu, qui contient mille stances. Il expose les racines des mots. Son étude demande le même temps que le livre précédent.

4° Les trois Khilas : Ashṭadhâtu, Maṇḍa ou Manṭha[1], Uṇâdi. Le mot Khila signifie le terrain en friche, ainsi nommé parce qu'on le compare au terrain que le laboureur a à défricher. 1° L'Ashṭadhâtu expose les *sept cas*, les *dix temps* et les *dix-huit désinences personnelles*. Les *sept cas* comprennent pour tous les sons trois nombres : singulier (Ekavacana), duel (Dvivacana) et pluriel (Bahuvacana). Par exemple, quand on indique une personne, c'est le singulier; deux personnes, c'est le duel; trois personnes, c'est le pluriel. Dans la conjugaison, il y a une double voix (âtmanepada et parasmaipada). Outre les sept cas, il y a encore le vocatif; ainsi la déclinaison fait donc huit cas. Chacun des huit cas comprend trois nombres; on les appelle Sub-anta (tout ensemble il y a donc vingt-quatre désinences). Les *dix-huit temps* sont désignés par dix combinaisons différentes de la

[1] Le mot chinois semble corrompu dans le texte : il faut peut-être lire Kâṇḍa ou Maṇḍala. Le mot kâṇḍa, signifiant la tige, le tronc, rendrait bien compte de la comparaison avec l'arbre.

lettre *l*. [Pâṇini désigne en effet les temps verbaux par *laṅ*, *laṭ*, *liṅ*, etc.]. Dans chaque voix, il y a trois temps (passé, présent et futur). Les *dix-huit désinences personnelles* exposent les différentes positions. Ainsi le mot peut se présenter sous ces dix-huit formes différentes. On les appelle Tiṅ-anta. 2° Le Maṇḍa (?) est un ensemble de mots. C'est ainsi que l'arbre est l'agglomération d'un nombre plus ou moins grand de fibres et de canaux. (Le nom de l'arbre en sanscrit est vṛksha.) En réunissant plus de vingt vers ou lignes d'un texte sacré, on forme ce qu'on appelle un Maṇḍa. 3° L'Uṇâdi est presque la même chose que le Maṇḍa; mais il y a une nuance entre eux; il est plus compliqué que l'autre. Pour bien apprendre ces trois Khilas, un garçon de dix ans met exactement trois ans.

5° Le Vṛtti-sûtra est le commentaire du sûtra précédent. Il y a de nombreux commentaires qui tous furent composés dans l'ancien temps. L'un des meilleurs est le Vṛtti-sûtra qui comprend dix-huit mille stances. Il expose le texte du sûtra avec toutes les interprétations possibles; en un mot, il n'y a pas de règle qui n'y soit renfermée ni de théorie qu'on n'y ait traitée. Pour bien comprendre cet ouvrage, un garçon de quinze ans emploie cinq années.

Si quelques-uns de mes compatriotes désirent étudier une science dans les pays occidentaux, il faut d'abord apprendre le Vṛtti-sûtra, puis les autres ouvrages recommandés; sans quoi, on étudiera en vain. Les ouvrages que nous venons de citer devant être sus par cœur ne peuvent être appris que par des in-

telligences d'élite et ne sauraient l'être par des esprits faibles. En un mot, il faut sans cesse étudier ce Vṛtti-sûtra sans perdre un instant, du matin au soir, et y consacrer ses veillées. Il faut en cela imiter Confucius qui à force d'étudier le Yih-king brisa, par trois fois, les lanières de peau qui retenaient ensemble les tablettes de bambou sur lesquelles ce Yih-king était gravé, et Sui-chï qui relisait cent fois le même ouvrage afin de le bien posséder. De même que les milliers de poils d'un bœuf ne valent pas une seule corne du Lin[1] (licorne), de même la possession du Vṛtti-sûtra ne vaut pas moins que la connaissance du Chang-king (Premier livre, c'est-à-dire la première partie du Yih-king) de notre pays. Le Vṛtti-sûtra fut composé par le savant Jayâditya. Ce docteur, doué d'un grand talent littéraire, était l'un des plus éclairés de son époque. Quand il étudiait une science quelconque, il n'avait point besoin pour la bien comprendre de revoir une seconde fois ce qu'il lisait. Il a rendu toujours ses hommages aux Trois Bienheureux afin d'obtenir le bonheur futur. Il est mort il y a environ trente ans (de 650 à 670 de l'ère chrétienne).

Tous les écoliers du pays occidental, après l'étude du Vṛtti-sûtra, commencent à composer en prose et en vers, puis ils occupent leurs esprits à la Hetu-vidyâ (science de la Logique) et au Koça-Çâstra (c'est-à-dire le trésor de la métaphysique). Dans le Li-men-

[1] Locution proverbiale dérivée de la croyance à la vertu miraculeuse du Lin, espèce de licorne, en Chine.

lun[1] (*Nyâya-dvâra-târaka-çâstra;* introduction à la logique), ils apprennent la méthode du raisonnement; avec le Pen-seng-kwan (*Jâtakamâlâ;* Guirlande des existences passées du Bouddha) ils développent leur intelligence. Après quoi ils entrent au collège où ils suivent les cours des professeurs pendant trois ans. La plupart des étudiants restent dans le Nâlanda-saṃghârama (Inde centrale) ou dans le pays de Valabhî (Inde occidentale).

Ces deux endroits où fleurit la littérature ne le cèdent point aux villes de Kin-ma, de Chi-kiu, de Long-men et de Kiuchi-li en Chine. Les hommes intelligents sont en très grand nombre dans ces deux pays de Nâlanda et de Valabhî et chacun y soutient la supériorité de son talent sur ses adversaires. Lorsqu'ils ont gagné de la réputation dans la société savante et dans la foule, ils commencent chacun selon ses facultés à essayer leur talent à la cour d'un roi en y présentant une thèse de concours. Quand ils montent à la tribune, soit pour soutenir leur thèse, soit pour réfuter celle d'un adversaire, ils étalent toutes leurs connaissances. Assis dans la salle des débats, les vaincus rougissent en gardant le silence et le nom des vainqueurs retentit de l'une à l'autre des Cinq Montagnes et aux quatre extrémités du pays. Alors ceux dont la réputation a été ainsi consacrée reçoivent du roi quelque domaine et ils sont pourvus de

[1] Cet ouvrage est un des huit çâstras qui furent composés par le grand docteur Jina qui fut un des dix grands maîtres de la Vidyâmâtra-siddhi-çâstra-kârikâ.

plus d'un titre qui leur donne accès à la cour, ou bien le prince leur accorde une certaine récompense; après quoi ces hommes d'élite emploient leur temps à leur volonté.

Il y a encore un autre ouvrage intitulé Cûrṇi, c'est le commentaire du Vṛtti-sûtra; il comprend vingt-quatre mille stances et fut composé par le grand savant Patañjali. Cet ouvrage expose de nouveau le sûtra précédent et son commentaire, c'est-à-dire le Vṛtti-sûtra, et en analyse leurs principes.

Pour posséder la Cûrṇi, un candidat en lettres met trois ans. Son étude équivaut aux deux ouvrages (King) de Tchun-tsieu et de Tcheou-Yih en Chine. Après cet ouvrage, vient le Bhartṛhari-çâstra, c'est le commentaire de la Cûrṇi; il comprend vingt-cinq mille stances. Cet ouvrage fut composé par le grand savant Bhartṛhari. Il expose en détail la science des sons et la cause de la décadence et du relèvement de cette science. Il traite encore de l'« unique connaissance » (Vidyâ-mâtra) et de la « science de la logique » (Hetu-vidyâ).

Les cinq contrées de l'Inde retentirent du nom de ce grand docteur; sa grande vertu passa dans tout l'univers. Il adora sincèrement le Ratnatraya (Trois joyaux, c'est-à-dire Bouddha, Dharma et Saṃgha), et médita sur les « deux vides » des Dharmas et de l'Âtman (moi). Il changea par sept fois de carrière; tantôt souhaitant de posséder la loi sublime, il se faisait religieux; tantôt désireux de goûter aux plaisirs du monde, il revenait à la vie laïque. C'était à coup

sûr un homme qui croyait à la loi de causalité. Un jour qu'il se plaignait lui-même de sa destinée, il composa une stance de quatre vers dont voici la traduction :

Attiré par les passions, je redeviens laïc;
Délaissant les désirs de ce monde je reprends la robe noire (vêtement religieux);
Comment expliquer ces deux conduites (ou événements)?
Elles se moquent de moi comme d'un enfant.

Ce Bhartṛhari vivait à la même époque que ceux dont nous venons de parler plus haut. Quand il désira, pour redevenir laïc et s'adonner aux passions, sortir du couvent où il séjournait, il se fit porter en palanquin par ses élèves au dehors du couvent. On lui demanda ce qu'il voulait : « Cet endroit fortuné, répondit-il, est consacré à la pratique du Çîla (moralité); j'ai des passions à l'intérieur du cœur; moi, je suis donc un hérétique et je ne puis rester en aucun lieu sacré des dix points. » Il devint donc Upâsaka (fidèle laïc) et il porta la robe blanche (vêtement laïc). Malgré cela, il enseigna la juste loi dans le couvent. Il est mort il y a quarante ans.

Après la Cûrṇi viennent le Vâkya-Çâstra qui comprend sept cents stances et son commentaire de sept mille stances. Ils furent tous les deux composés par Bhartṛhari. Ce Çâstra et son commentaire exposent le « Criterium du dogme » et « celui de l'induction[1] »

[1] Dans la logique indienne, il y a trois criteriums : intuition, induction et dogme.

qui se rattachent à la logique. Il y a encore l'ouvrage intitulé Vîṇâ? (ou Bhinna?) qui comprend trois mille stances; il fut aussi composé par Bhartṛhari. Son commentaire, qui contient quatorze mille stances, fut composé par le grand maître Dharmapâla. Ces deux ouvrages traitent tour à tour du mystère profond de l'univers et de la nature principale de l'humanité. Si l'on pousse jusque-là l'étude des sciences, on peut donc se flatter de comprendre bien la science des sons et on en est au point où parviennent ceux qui ont étudié les Neuf ouvrages (Kieou-king) et les Cent écoles (Pe-kia) de la philosophie en chinois. Dans les pays occidentaux, les religieux et les laïcs étudient généralement les ouvrages que nous venons de citer, sans lesquels on ne peut passer pour instruit. Quant aux religieux, ils étudient tous les Vinayas et travaillent à fond les Sûtras et les Çâstras du Bouddhisme. Ainsi ils peuvent écraser les opinions des hérétiques aussi facilement qu'on chasse les cerfs au milieu d'une plaine; aussi facilement que l'eau bouillante, ils peuvent dissoudre les objections qu'on leur oppose. La réputation brillante de ces docteurs s'est répandue dans tout le Jambu-dvîpa (ce monde) et ils reçurent les hommages des hommes et des Devas, et en propageant les doctrines du Bouddha ils sauvèrent les êtres vivants de leur misère. Mais de tels personnages ne paraissent que très rarement, un ou deux par siècle; aussi les compare-t-on au soleil et à la lune ou au dragon et à l'éléphant. Tels furent dans les temps anciens : Açvaghosha, Nâgârjuna, Âryadeva,

etc.; dans les temps modernes : Asaṃga, Vasubandhu, Saṃghabhadra, Bhavaviveka, etc.; parmi nos contemporains, Jina, Dharmapâla, Dharmakîrti, Çîlabhadra, Siṃhacandra, Sthiramati, Guṇamati, Matipâla, Guṇaprabha, Jinaprabha, etc. Ces grands personnages possédèrent toutes les vertus de la société civile et religieuse. Chacun d'eux avait peu de désirs et se contentait de ce qu'il possédait. Dans la société civile et dans le monde religieux, on ne trouve que très rarement des gens pareils à ceux que nous venons de voir. (Voyez pour plus de détails la biographie des dix Bhadantas des pays occidentaux.)

Dharmakîrti approfondit de nouveau la Hetu-vidyâ (science de la logique), Guṇaprabha propagea le Vinaya (doctrine de discipline), Guṇamati s'occupa du Dhyâna (doctrine contemplative) et Matipâla examina et définit la nature du vrai et du faux.

Si l'on examine le fond du King-haï (la mer de baleine), des choses extraordinaires y brillent; si l'on voit les hauteurs du Hiang-fang (la cime du parfum), des plantes médicinales supérieures y poussent d'une manière merveilleuse. De même, on reconnaît qu'il n'y a aucune chose qui ne soit renfermée dans les profondeurs du Bouddhisme. Ces personnages pouvaient improviser en prose ou en vers; ils n'étaient pas forcés de recourir aux quatorze pas [1] ni de relire

[1] L'auteur fait ici allusion à un fait historique fameux dans la littérature chinoise. L'Empereur Wen de la dynastie des Ki avait ordonné, sous menace de mort, à son frère T'so-tchi d'improviser une poésie tandis qu'il marcherait sept pas. Or le pas métrique chinois

cent fois pour posséder ce qu'ils étudiaient. Une seule fois leur suffisait pour savoir à fond.

Dans les cinq contrées de l'Inde, la classe ou caste des Brâhmanes (Polomen) est considérée comme la plus noble et la plus vénérable. Dans la société, les Brâhmanes ne doivent pas s'asseoir ni se promener avec les trois autres castes [1]. En dehors de ces quatre castes, les autres tribus de l'Inde forment des classes nombreuses (Caṇḍâlas), mais qui sont repoussées bien loin.

Les Brâhmanes possèdent les quatre Vedas qui sont considérés dans leur caste comme des livres sacrés. Ces quatre Vedas comprennent environ cent mille stances. Le mot Veda signifie l'*interprétation claire.* Les stances de ces Vedas sont transmises de vive voix et jamais on ne les écrit sur des feuilles de papier. Il y a toujours dans l'Inde des Brâhmanes intelligents qui récitent par cœur ces cent mille stances.

Il y a dans le pays occidental deux systèmes traditionnels d'enseignement pour transmettre la science du maître aux disciples.

Le premier s'appelle Seng-fou (nouvelle répétition). On y recherche l'intelligence. Le second s'appelle Tseu-mou (mer des signes ou lettres). On y calme l'esprit. Si l'on possède bien ces deux méthodes,

est composé de deux pas de marche ordinaire. T'so-tchi put donc prendre quatorze pas pour se donner le temps de l'inspiration.

[1] Ce sont : Kshatriyas (la race royale); Vaiçyas (les marchands); Çûdras (les laboureurs.)

les idées excellentes se produisent dans la tête en dix jours ou bien au plus tard dans un mois comme l'eau qui jaillit d'une fontaine. Alors une seule lecture suffit pour qu'on sache; il n'est pas besoin de répéter deux fois pour saisir ce qu'on vous dit. Moi (I-tsing) je vis moi-même de tels personnages; ce n'est pas une exagération. Dans la contrée orientale de l'Inde, il y a un Mahâsattva nommé Yi-Youeï (Soleil et lune, Sûryasoma?); c'est un vénérable Bodhisattva. Quand j'arrivai dans le pays, il vivait encore. Si on lui demandait du mauvais lieu ou du poison lequel fait plus de mal? — L'un diffère bien de l'autre, répondait-il immédiatement; le poison ne fait de mal que si on l'avale; quant au mauvais lieu, y penser seulement nuit.

En outre, Kâçya-Mâtanga et Tchoufa-lan[1] répandirent le parfum de leur nom dans Toung-lo (capitale de la dynastie des Han postérieurs bâtie sur le Lo oriental). Paramârtha[2] fit retentir de sa renommée le Nam-ming (mer du Sud où est établi Kien-kang[3], capitale de la dynastie deTchin). Kumârajîva[4] s'en alla avec ses talents et ses vertus vers le pays

[1] Ces deux docteurs introduisirent les premiers le Bouddhisme de l'Inde en Chine en 68 de l'ère chrétienne, sous le règne de l'Empereur Ming de la dynastie des Han posterieurs, et traduisirent le Sse-chi-eul-tchang-king « Le livre sacré en quarante-deux articles ».

[2] Il vint sous la dynastie des Tchin (de 557-575) de l'Inde en Chine et traduisit le Mahâyâna-çraddhotpâda-çâstra, le Koça-çâstra, etc.

[3] C'est Nanking actuel.

[4] Voir mon ouvrage *Le Bouddhisme japonais* publié récemment, au chapitre V.

étranger (Chine); le Maître de la Loi Hiouen-thsang montra un génie supérieur dans sa propre patrie. Tous ces personnages transmirent tour à tour avec éclat le Soleil du Bouddha. Ils étudièrent les doctrines de l'*existence* et du *vide* et ils reconnurent pour maîtres les Trois Recueils (Tripiṭakas). Ils prirent pour modèles dans l'étude des sciences de la méditation et de la sagesse les sept éléments de la connaissance (Saṃbodhyaṅga).

Il y a actuellement dans le monastère Tilada de la contrée occidentale de l'Inde le grand maître Jnânacandra, et dans le monastère de Nâlanda de cette même contrée occidentale le vénérable personnage Ratnasiṃha; dans la contrée orientale, le grand maître Çakramitra (-mit?); dans le pays Nan-ti, le grand docteur Tathâgata-garbha; dans le pays Bhoja de la mer du Sud, le savant docteur Çakyakîrti. Ce dernier fit un voyage dans les cinq contrées de l'Inde et y étudia les sciences. Tous ces personnages peuvent être comparés par leurs talents et leur conduite aux grands philosophes antérieurs. Chacun d'eux désirait égaler soit Jina par la possession de la Hetu-vidyâ (science de la logique), soit Asaṃga par la profonde connaissance de la doctrine du Yoga (union), soit Nâgârjuna par l'enseignement de la doctrine du *vide*, soit enfin Saṃghabhadra en traitant de la doctrine de l'*existence*. J'ai eu le bonheur d'être en relation avec ces grands docteurs et j'ai appris d'eux ce que je ne savais pas encore. Grâce à eux, j'ai approfondi les sciences que j'ai étudiées. Désireux

que j'étais de posséder la transmission de la vraie doctrine, je suis bien satisfait de l'avoir reçue d'eux; je souhaitais de dissiper mes doutes, j'y ai réussi par leur enseignement; je suis allé chercher le reste des bijoux sur le mont Tsicou [1] (Pic du vautour; *Gṛdhra-kûṭa*) au bord du fleuve Long [2] (fleuve du Dragon; *Ajiravatî*) et j'en ai retrouvé quelques-uns. C'est grâce à la grande protection des Trois Joyaux (Bouddha, Dharma et Saṃgha) et à l'influence étendue de notre puissant Empire que j'ai pu reprendre la route de l'Orient, et après m'être embarqué dans le pays Tâmraliptî (contrée orientale de l'Inde) naviguer sur la mer du Sud jusqu'au pays Çrîbhoja où je débarquai et où je suis depuis quatre ans sans avoir eu jusqu'ici le temps de rentrer définitivement dans ma patrie.

[1] Çâkyamuni prêcha le Saddharma-puṇḍarîka «le Lotus de la bonne loi» sur ce mont.

[2] Çâkyamuni prêcha le Nirvâṇa-sûtra au bord de l'Ajiravatî et c'est là qu'il entra dans le Nirvâṇa.

LE CHÂTEAU DE BÂNIÂS

ET SES INSCRIPTIONS,

PAR

M. MAX VAN BERCHEM.

M. Gildemeister a publié, dans la *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins* (vol. X, p. 188), une inscription arabe copiée à Bâniâs par M. Noetling; elle rappelle la construction d'un monument construit par un certain El-Malik el-'Azîz 'Othmân, fils d'El-Malik el-'Adil Abou Bekr ibn Ayyoub, en l'an 623 de l'hégire. M. Clermont-Ganneau, dans un récent article[1], a rétabli fort ingénieusement le sens du mot المبارك; mais la nature de la construction reste incertaine. S'agit-il d'un khân (الخان) ou d'un pont (الجسر)?

[1] *Journ. asiat.*, 8e série, t. X, p. 496. — En réponse à une observation de M. Clermont-Ganneau sur la transcription du nom arabe de cette localité, je ferai remarquer que dans le système généralement adopté, le *kesra* arabe se transcrit par *i* et le ی par *y* (en Allemagne *j*) lorsqu'il porte une voyelle ou un *gezma*. *Bâniyâs* représente donc, non pas une forme avec *techdid*, qui se transcrirait *Bâniyyâs*, mais la forme بانِياس; tandis que *Bâniâs*, *Bânyâs*, supposent des formes non arabes. Cependant, comme j'attache peu d'importance à la transcription rigoureusement systématique des noms propres, surtout lorsqu'on quitte le domaine purement philologique, je conserve ici la plupart des formes adoptées dans le *Journal asiatique*.

Sans prétendre résoudre la question, je ferai remarquer que si l'inscription elle-même refuse une solution définitive au prochain explorateur, on devra examiner le pont voisin jeté sur le Nahr Bâniâs. Si les blocs ornés de rosaces que signale M. Gildemeister n'appartenaient pas originairement à ce pont, s'ils ont été empruntés à un monument plus ancien suivant une coutume familière aux constructeurs arabes, la pierre qui porte l'inscription proviendrait elle-même d'un autre monument. Il faudrait s'assurer alors que les rosaces et l'inscription n'ont pas été gravées après coup sur d'anciens matériaux à l'occasion de la construction du pont. L'examen de ces deux points pourrait apporter quelque lumière dans la solution du problème.

M. Clermont-Ganneau a réussi à retrouver l'histoire de cet ʿOthmân qui semblait échapper à toutes les recherches. Il constate, d'après Abou'l-Feda, Nowâïri et Maqrîzi, qu'El-Malik el-Moʿaẓẓam, fils d'El-Malik el-ʿAdil et neveu de Saladin, s'empara en 608 (1211-1212) de Bâniâs, qu'il donna en fief à son frère germain El-Malik el-ʿAzîz ʿOthmân, fils d'El-Malik el-ʿAdil. ʿOthmân, l'auteur de l'inscription, eut un fils, El-Malik es-Saʿîd, qui hérita des domaines de son père et les conserva jusqu'en 658, date de sa mort. Nowâïri ajoute que le château de Soubeibe fut construit par El-Malik el-ʿAzîz. Enfin, dans un travail encore inédit dont il a bien voulu me communiquer les bonnes feuilles [1], M. Clermont-

[1] *Recueil d'archéologie orientale*, vol. I, p. 241 ss.; paru depuis dans le fasc. IV.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Ganneau complète ces données à l'aide d'un document nouveau, la *Description de Damas*, par Ibn Cheddâd, manuscrit récemment acquis par la bibliothèque de Leide. Cet auteur nous apprend que le château de Soubeibe fut construit par les Francs lorsqu'ils prirent Bâniâs en 524 (1129-1130). Nour ed-dîn s'en empara en 1167. Plus tard, Bâniâs et Soubeibe appartinrent à Saladin qui les attribua avec Damas à son fils El-Malik el-Afḍal. Ce dernier les conserva jusqu'au moment où El-Malik el-ʿAdil, ayant pris Damas, donna Bâniâs en fief à son fils El-Malik el-ʿAzîz ʿOthmân, l'auteur de l'inscription. ʿOthmân mourut en 630 (1232-1233) et légua Bâniâs à son fils El-Malik eẓ-Ẓâhir, qui mourut la même année. Le frère de ce dernier, El-Malik es-Saʿîd, lui succéda et posséda Bâniâs avec plusieurs interruptions de 630 à 658 (1260), date de sa mort. Comme on le voit, le récit d'Ibn Cheddâd, tout en donnant des renseignements nouveaux, concorde parfaitement avec celui des auteurs précédents, à part quelques points de détail. Nous reviendrons plus loin sur le désaccord qui existe entre lui et Nowâïri au sujet de la construction de Soubeibe.

A ce propos, on a rappelé les inscriptions du château de Soubeibe, qui ont été signalées par plusieurs voyageurs. Seetzen en a vu trois, sur lesquelles il a lu quelques noms énigmatiques[1]. Le capitaine Newbold mentionne deux ou trois inscriptions portant

[1] *Reisen*, vol. I, p. 335; vol. IV, p. 159.

les noms d'El-Malik eẓ-Ẓâhir et de Berber[1]. M. Socin, qui n'a pas eu le temps de les copier, les fait remonter au XIIIe siècle (Baedeker). M. Robinson parle de plusieurs inscriptions arabes datées pour la plupart de 625, et mentionnant la construction de diverses parties du château[2]. M. Gildemeister, dans l'article cité plus haut, les rapproche de l'inscription de Bâniâs qu'il a publiée. Enfin M. Clermont-Ganneau, en terminant l'aperçu historique que nous avons brièvement résumé, s'exprime en ces termes: « Nous pouvons désormais tenir pour à peu près certain que les inscriptions arabes de Soubeibé signalées par Seetzen et, depuis lui, par divers voyageurs qui ne les ont pas copiées,.... doivent appartenir, comme celle de Bâniâs, à notre El-Malik el-ʿAzîz ʿOthmân, seigneur de Soubeibé et de Bâniâs. »

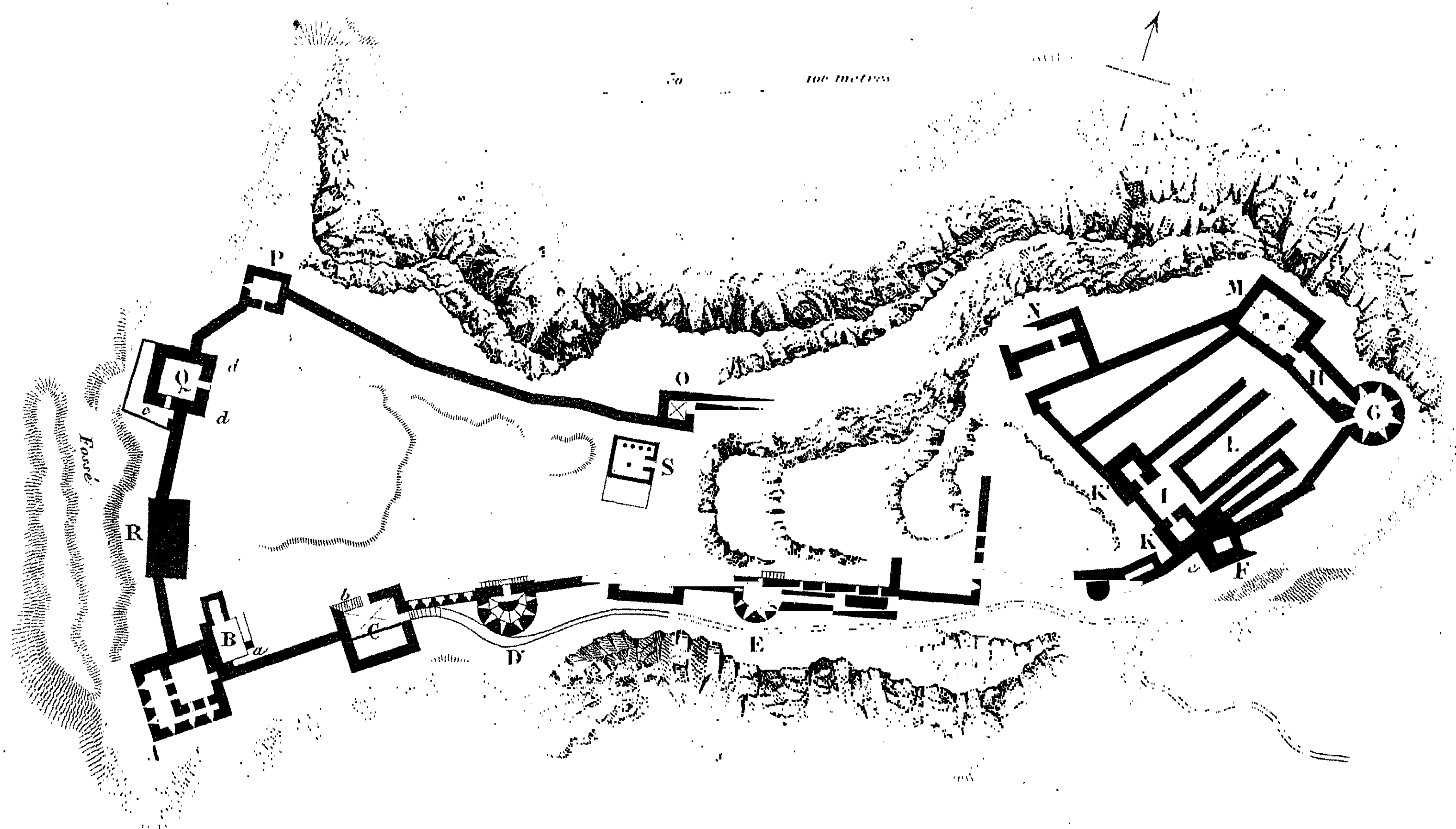
J'ai passé au mois d'avril dernier à Bâniâs, et j'ai copié les inscriptions de Soubeibe. J'ignorais alors l'intérêt particulier qu'elles présentaient, je les croyais déjà connues, et, pressé par d'autres occupations, j'ai laissé échapper quelques mots peu importants d'ailleurs. Je puis donc en donner un texte à peu près complet, où les dates et les noms propres ne font pas l'objet d'un doute. Ces inscriptions jettent un jour nouveau sur les destinées de Soubeibe, et confirment pleinement les résultats de l'enquête historique ouverte par M. Clermont-Ganneau.

[1] Et non *Baber; Journal of Roy. As. Soc.*, old series, t. XVI, p. 27.
[2] *Biblical Researches*, p. 402 ss.

Les ruines du château de Soubeibe occupent le sommet d'une montagne escarpée qui domine à l'orient le village de Bâniâs et s'appuie sur les premiers contreforts de l'Hermon. Un mauvais sentier conduit au sommet à travers des rocailles et des plantations d'oliviers. De ce point élevé, on jouit d'une vue admirable; au sud et à l'ouest, le regard embrasse la plaine du Jourdain jusqu'au lac de Ḥoûle, et la chaîne des monts de Galilée. Au nord, une gorge profondément encaissée, le Wâdi Khachâbe, sépare la colline des pentes de l'Hermon. A l'est, une large crête en contre-bas la relie à des hauteurs qui la dominent du côté de Damas, et lui donne la forme d'une presqu'île s'avançant vers l'ouest. Cette position stratégique de premier ordre, qui commande plusieurs routes importantes, devait de bonne heure attirer l'attention des maîtres du pays; aussi l'on distingue, dans le dédale des ruines qui couvrent le sommet, les restes de plusieurs époques. M. Rey n'ayant pas compris Soubeibe dans son *Étude sur l'architecture militaire des Croisés en Syrie*, nous n'avons de la forteresse que des descriptions partielles[1], auxquelles j'ajouterai quelques observations, résultat d'un rapide examen de ce vaste ensemble. Il serait à souhaiter que les ruines de Soubeibe fissent l'objet d'une étude plus approfondie[2].

[1] Robinson, *op. cit.* — Guérin, *Galilée*, t. II, p. 324. — Kitchener, dans les *Memoirs of the Survey of Western Palestine*, vol. I, p. 125, avec un plan et deux vues pittoresques.

[2] Les notes suivantes sont empruntées au carnet de voyage de



Plan
DU CHÂTEAU DE BÂNIÂS
d'après M. Kitchener,
Survey of West. Palest.

Imp. Monrocq. Paris.

Dans leur ensemble, ces ruines s'annoncent à première vue comme un legs du moyen âge. Les courtines avec leurs chemins de ronde, les tours flanquantes percées de meurtrières sont un souvenir vivant des Croisés. Cependant tout n'est pas leur ouvrage; sans parler des travaux exécutés à la même époque et postérieurement par les seigneurs musulmans, travaux dont témoignent les inscriptions arabes, certaines constructions paraissent remonter à une période plus éloignée, peut-être à la byzantine[1].

Ici comme dans plusieurs châteaux de Syrie, la configuration du terrain a déterminé le plan de la forteresse. C'est une vaste enceinte allongée de l'est à l'ouest, avec trois faces au nord, à l'ouest et au sud; les dimensions en ont été données par M. Kitchener. La défense est portée sur les côtés naturellement plus faibles, c'est-à-dire à l'est et au sud. Au nord, où le rocher tombe à pic dans le Wâdi Khachâbe, on s'est contenté d'un simple mur d'en-

mon frère qui m'accompagnait. Je les ai rédigées et complétées avec mes propres souvenirs. J'y joins une esquisse relevée sur le plan du *Survey*, où j'ai marqué la position des inscriptions et quelques points intéressants, et introduit de légères corrections. J'ai pris moi-même une série de clichés photographiques que je n'ai pas encore reçus d'Orient. J'en tiendrai des épreuves à la disposition des personnes qui voudront bien m'en faire la demande.

[1] M. Robinson attribue la construction du château aux Phéniciens ou aux Syro-Grecs et réduit le travail des Croisés à d'insignifiantes réparations. Cette opinion n'est plus permise, et je crois qu'un examen plus attentif réduirait à fort peu de chose les restes antérieurs au moyen âge.

ceinte, tandis qu'au sud-est, du côté de la crête dont j'ai parlé, on a été amené par la configuration du terrain à concentrer les ouvrages les plus importants. L'assiette et la défense présentent ainsi, à part l'orientation, des rapports très frappants avec celles de plusieurs châteaux décrits par M. Rey, et notamment avec Margat. Comme à Margat, un grand réservoir est creusé dans la crête qui relie l'assiette du château avec les hauteurs orientales.

La face sud offre un caractère uniforme et paraît être tout entière l'œuvre des Croisés. L'appareil se compose de blocs à refends et à bossages de dimensions moyennes et dressés avec soin[1]. Les courtines, qui ont environ 4 mètres d'épaisseur, sont percées de meurtrières. Les tours flanquantes, rondes ou carrées, ont presque toutes un seul étage de défense. Le couronnement des murs, qui portait des mâchicoulis, a entièrement disparu, mais on voit encore à leur base les traces nombreuses d'un chemin de ronde voûté qui desservait les meurtrières sous le chemin du parapet.

En A est une grosse tour carrée à fort saillant. Elle est rasée à la hauteur du terre-plein de l'enceinte, et la partie supérieure a disparu, sauf un pan de mur avec escalier; mais il reste encore deux

[1] Je n'ai pas remarqué si la loi de la taille médiévale découverte par M. Clermont-Ganneau se trouve confirmée à Soubeibe. M. Kitchener parle d'un appareil composé de *drafted stones with the bosses left rough;* les signes lapidaires observés par le *Surveyor* anglais semblent, d'après sa description, se trouver sur cette partie de l'enceinte.

étages de défense à sa base. On pénètre dans le plus élevé par une rampe voûtée derrière la courtine en *a*, et l'on se trouve dans un salle basse à voûtes d'arêtes reposant sur un pilier central[1]. Cette salle s'ouvre par plusieurs passages sur deux chambres de tir voûtées et percées de meurtrières. L'étage inférieur présente la même disposition des chambres de tir, sans communication apparente avec la partie centrale. Cet étage se trouvant très au-dessous du terre-plein de l'enceinte, on a peut-être cru prudent d'en laisser le noyau plein et de n'y percer que les vides nécessaires au tir, dont la présence à un niveau si bas s'explique par le fait que vers l'angle sud-ouest le terrain d'approche s'abaisse rapidement.

En B est une grande citerne voûtée en sous-sol et remplie d'une eau croupissante. Un escalier y descend contre une des parois du revêtement.

En C est une tour carrée dans laquelle s'ouvre l'entrée principale de la forteresse. C'est là que débouche le sentier de Bâniâs; il gagne d'abord la crête orientale en passant fort en contre-bas du château, contourne le grand réservoir, puis revient à l'ouest par un lacet et longe le pied des murs jusqu'à l'entrée. Les défenseurs de la forteresse commandaient ainsi sur un très long parcours le seul accès praticable aux chevaux. La porte, percée sur

[1] Si je ne me trompe, ce pilier se trouve non pas au centre de la salle, mais au centre de la tour, ce qui produit certaines irrégularités dans les voûtes de la salle.

la face latérale, est précédée de quelques marches; elle est étroite et basse, et surmontée d'un arc en tiers-point. On y voit encore les rainures et la coulisse d'une herse, les entailles ménagées pour les gonds d'un vantail, et le logement d'une barre, indices certains d'une origine latine.

Dès qu'on a franchi la porte, on se trouve dans une salle qui était voûtée en arête. A gauche, on entre dans une pièce semblable qui servait de chambre de garde; il n'en reste plus que la porte d'entrée à arc ogive, et l'appui d'une fenêtre qui commandait l'accès. A droite, on pénètre dans l'enceinte par une porte semblable aux précédentes. Dans l'épaisseur du mur s'ouvre en *b* un escalier qui conduisait à la plate-forme; celle-ci a entièrement disparu.

Dans la courtine, entre C et D, s'ouvrent cinq niches de 2 m. 50 de profondeur, voûtées en tiers-point et percées d'une meurtrière plongeant sur le chemin d'accès. La défense de l'entrée était complétée par une tour circulaire D à fort saillant, dont l'unique étage de défense est une salle polygonale, à voûtes d'arêtes rayonnant d'un pilier central. Six niches ogivales, munies de meurtrières, s'ouvrent dans les côtés du polygone, et permettaient aux archers de battre tous les points voisins du chemin d'accès. Un double escalier s'élevant contre la face intérieure de la tour conduit à la plate-forme. Le couronnement a entièrement disparu. Quelques-unes des consoles qui portaient la galerie des mâchicoulis subsistent encore et permettent de juger que la

tour n'avait qu'un faible commandement sur les courtines. Cette disposition s'explique par l'escarpement du terrain au dehors.

Des deux côtés de la tour E, les courtines sont très ruinées et n'ont gardé que la base de leurs murs. Autant que j'ai pu en juger, elles étaient munies d'un chemin de ronde voûté en berceau, percé de meurtrières et communiquant avec l'intérieur par une série de portes étroites. S'appuyant aux ondulations du terrain, ce chemin se composait d'une série de chambres de tir à des niveaux différents et formait ainsi dans l'épaisseur du mur un étage de défense dont la voûte supportait le chemin de ronde supérieur [1]. Il ne reste plus aucune trace du chemin de ronde supérieur, en sorte qu'il est difficile de fixer exactement la hauteur primitive des courtines.

En E est une tour ronde qui contient un étage de défense voûté sans pilier central et percé de quatre meurtrières sur pan coupé. Une porte latérale ménagée dans la salle de l'étage donnait accès sur le chemin de ronde voûté de la courtine. Ainsi la plate-forme de la tour, qui couvrait son étage de défense, devait être de plain-pied ou à peu près avec le chemin du parapet de la courtine, comme en D.

L'esplanade de l'enceinte s'élève graduellement vers l'est; sur son point culminant se dresse un gros donjon qui commande toute la forteresse. Ce donjon,

[1] Je crois que c'est cette disposition qui a été rendue imparfaitement sur le plan par un ouvrage barlong à l'est de la tour E.

passablement ruiné comme le reste du château, devait former un réduit indépendant, car il est défendu au sud-ouest, du côté de l'esplanade, par un large fossé et par deux grosses tours carrées K et K'. J'y ai pénétré en escaladant les murs écroulés, et je ne me souviens pas d'en avoir trouvé l'entrée. En I est une grande citerne souterraine. En L, une construction centrale barlongue formait un dernier réduit indépendant du reste du donjon. Elle renferme une grande salle, où l'on voit encore les consoles qui portaient la retombée des voûtes. Ce donjon paraît être de la même époque que le mur du sud. L'appareil est semblable, et les parements sont dressés en talus à la base des tours. La forme rectangulaire y règne presque partout, jusque dans plusieurs percements, où un linteau monolithe remplace l'arc en ogive.

Sous le donjon circulent des couloirs voûtés. Au sud-est, plusieurs chemins voûtés se prolongent entre le donjon et le mur d'enceinte jusqu'au saillant G, qui forme l'extrême pointe de la forteresse vers l'est. Cette tour était beaucoup plus forte que les autres, et par sa position même au sommet d'un angle aigu, elle possède un relief plus considérable. L'étage de défense est une salle octogone. Les six côtés qui regardent l'extérieur sont percés de six niches avec meurtrière. Dans les deux côtés intérieurs sont ménagées deux portes qui communiquent avec les courtines adjacentes. Par une de ces portes, on passe en H dans une longue pièce

voûtée, puis en M dans une grande salle également voûtée. Elle se compose de trois travées doubles en voûtes d'arêtes, séparées par des arcs-doubleaux. Les nervures reposaient sur des consoles et la retombée des voûtes était portée par deux piliers au centre. Cette salle, dont il ne reste plus que deux murs avec quelques portions de voûtes, rappelle la grande salle de Margat (Rey, p. 28). Elle avait une issue par un couloir voûté qui descendait à l'est dans le ravin.

Sur la face nord, où l'escarpement tombe à pic dans le ravin, un simple mur au bord du plateau a paru suffisant aux constructeurs. N est un ouvrage en contre-bas du donjon, qui flanque le mur d'enceinte entre M et N. En O se trouve un magasin voûté qui n'a d'autre ouverture qu'une porte basse et un trou percé au sommet de la voûte, par où l'on retirait au moyen d'une corde les objets déposés. En P est une tour carrée qui repose sur le roc; elle possède un étage de défense voûté et percé de meurtrières.

A l'ouest, où la colline forme terrasse en avant du rempart, celui-ci est protégé par un large fossé et flanqué d'ouvrages carrés ou barlongs. La construction des murs présente une grande variété. On remarque surtout un appareil d'énormes blocs taillés à refends et à bossages, dont les lits et les joints sont parfaitement dressés. Une partie de ce mur est encore debout; le reste s'est écroulé dans le fossé et forme un amas de ruines assez semblable à celui de la cour

du grand temple de Karnak[1]. Un autre appareil, composé de blocs également bien dressés, mais de plus petites dimensions, rappelle celui de la face sud et doit avoir la même origine. Enfin une série d'assemblages en matériaux petits et peu soignés sont venus combler les brèches à diverses époques.

En Q, une tour ruinée a son assiette à l'extérieur sur un terre-plein plus large en forme de terrasse, dont les murs d'appui, reconstruits en petit appareil, renferment encore quelques-uns des plus gros blocs. Contre le mur de la tour et à sa base s'ouvre en *c*, dans le sol du terre-plein, un couloir souterrain qui descend par un escalier dans les flancs de la montagne. Il se dirige d'abord au nord, puis tourne brusquement à l'est et s'arrête au bout de 20 à 30 mètres. Sa largeur, mesurée vers l'entrée, est de 1 m. 75; sa hauteur augmente à mesure que l'on descend, et atteint au fond 7 à 8 mètres. Les murs latéraux sont formés de blocs à parements lisses qui ont jusqu'à 3 m. 25 de long et 1 m. 20 de haut; ils sont cimentés et dressés avec le plus grand soin. Une voûte rampante en berceau tiers-point complète le revêtement. A l'extrémité inférieure, où la construction prend un aspect des plus imposants, un trou percé dans le sol et rempli de décombres paraît

[1] J'ai remarqué dans ces ruines les fragments d'un escalier à vis, où plusieurs marches avec leur section de noyau sont taillées dans le même bloc. Cette disposition ne se trouve au moyen âge qu'à une époque avancée. (Viollet-le-Duc, *Dictionnaire d'architecture*, t. V, p. 297 et 317.)

avoir établi une communication avec l'extérieur. Ce couloir fort curieux devait être une issue secrète débouchant sur le flanc du Wâdi Khachâbe. A la vue de ces énormes matériaux, on serait tenté de lui attribuer une origine antique; mais la voûte en tiers-point ne peut guère être qu'un travail du moyen âge[1].

A côté de l'entrée du couloir, une porte qui s'ouvre sur le terre-plein donnait accès dans la tour; elle a été murée et encadre une inscription arabe. C'était une poterne débouchant sur le terre-plein, ou peut-être une entrée secondaire de la forteresse. A droite de cette porte et dans le mur de la courtine s'ouvre une sorte de fausse porte surmontée d'un arc ogive et percée à son sommet d'une cheminée qui monte dans l'épaisseur du mur, jusqu'au parapet de la courtine[2].

[1] J'ai pris dans ce couloir deux fragments de ciment dont l'analyse pourrait peut-être servir à fixer la date.

[2] Le capitaine Newbold s'exprime ainsi : On the right of the tower (la tour Q) near the gate is a turret from which descends a channel in the masonry, apparently for the purpose of drawing letters, etc., without opening the gates to admit the bearer. » L'auteur, qui n'a pas remarqué l'entrée principale du château, a trouvé sur la porte de la tour Q les traces d'une herse, et il suppose qu'un pont-levis traversant le fossé venait aboutir sur le terre-plein devant la porte. En regard de l'hypothèse fort plausible de M. Newbold pour expliquer la présence de ce *channel*, en voici une autre. La fausse porte au sommet de laquelle il débouche aurait été murée après coup, mais on aurait laissé ce mur en retrait sur l'aplomb du parement extérieur de la courtine. Cette excavation pouvant servir de retraite à un ennemi abrité dans l'angle mort qu'elle forme, et menaçant de saper la muraille, on aurait pratiqué en haut du

En R est un ouvrage barlong très ruiné, à faible relief et sans meurtrières.

L'esplanade de l'enceinte, formée d'aspérités naturelles, porte les vestiges de nombreuses constructions, logements, magasins, fours, écuries, etc. En S se trouvent les fondations d'une petite église; on y voit encore les bases octogones de quelques colonnes, et une porte à arc ogive semblable à celles de la tour C; sous l'église est une salle voûtée. Le sol, couvert partout de débris, renferme des citernes et des souterrains. Du blé pousse au milieu de ces ruines muettes où les bergers des environs viennent paître leurs troupeaux.

Cette rapide description de Soubeibe permet de fixer avec quelque probabilité les points suivants. Les faces du sud et du nord, avec les tours A et P et le donjon, appartiennent en grande partie aux Croisés. La face ouest est le résultat de travaux divers, mais dans son état actuel elle présente plutôt le type d'une construction sarrasine. En effet, outre les inscriptions arabes que nous expliquerons plus loin, on y trouve certains caractères particuliers aux forteresses arabes imitées par l'école des Templiers à l'époque des croisades. Les tours sont carrées ou

ceintre de l'arcade un mâchicoulis destiné à rendre le séjour de ce point intenable. Une autre hypothèse se présente, que j'ose à peine formuler ici. Ce canal aurait-il servi à un usage plus intime, pour la plus grande commodité des archers placés sur la courtine? Je laisse à d'autres le soin de se prononcer sur cette question délicate. Cette partie de la forteresse a été remaniée à plusieurs reprises; elle est fort endommagée et il est difficile d'en rétablir le plan primitif.

barlongues; le mur, privé de meurtrières et plus élevé que sur les autres faces, est protégé par un fossé profond. Le grand appareil à bossages lui-même n'est pas une preuve d'antiquité; M. Rey le cite comme un trait distinctif de l'école des Templiers, et nous verrons plus loin qu'on peut le rapprocher des travaux exécutés à Soubeibe par le sultan Bîbars.

Reste à fixer la date des parties essentiellement latines, c'est-à-dire du château presque tout entier. Bâniâs fut pris en 1130 par les Francs qui cédèrent la ville à Foulques; celui-ci l'attribua en fief au chevalier Renier Brus. En 1132, elle fut reprise par Tâdj el-Molouk Bouri, sultan de Damas; le lieutenant auquel il la confia livra la place au célèbre Zengui. En 1139, les Francs et les Damasquins se réunissent pour reprendre Bâniâs au sultan d'Alep; Guillaume de Tyr raconte en détail le siège de la place et la capitulation de l'émir 'Ali, le lieutenant de Zengui[1]. On rendit la ville à Renier et l'on créa un évêché de Bâniâs. En 1154, Nour ed-dîn dirige une attaque inutile contre la place. En 1157, le seigneur de Bâniâs, qui était alors Onfroy du Toron, ne pouvant suffire à son entretien militaire, céda la moitié de la ville aux Hospitaliers, qui d'ailleurs la lui rendirent peu de temps après. La même année, Nour ed-dîn s'emparait de la ville, mais le château défendu par Onfroy résistait à ses efforts et

[1] Guill. de Tyr, éd. Paris, vol. II, p. 57 ss. et *passim*.

il était obligé de fuir devant le roi Baudouin III, accouru au secours du connétable. Nour ed-dîn reparut bientôt devant la ville qui n'essaya pas de se défendre; les habitants se réfugièrent aussitôt dans la forteresse, que le connétable avait laissée à la garde de son cousin, Guy de Scandalion; cette tentative échoue comme la première, et le prince musulman s'enfuit à l'approche du roi. En 1164, Nour ed-dîn reparaît devant Bâniâs en l'absence du connétable et de l'évêque. La ville se rend et le château tombe bientôt en son pouvoir[1]. Dès lors, Bâniâs et Soubeibe furent perdus pour les Francs. En 1173, le roi Amauri entreprit vainement le siège de la ville, et quatre-vingts ans plus tard, l'armée de saint Louis vint échouer contre les murs du château.

C'est donc entre 1139 et 1164, période pendant laquelle les Francs possédèrent Soubeibe sans interruption, qu'il faut en placer la construction, et ces limites fixées par l'histoire paraissent s'accorder avec les caractères de l'architecture. On sait comment la forteresse passa plus tard de Saladin à son émir Djehârkes, puis à El-Malik el-Moʿaẓẓam et aux descendants d'El-Malik el-ʿAdil. En 615 (1218), El-Moʿaẓẓam la fit démanteler. Soubeibe porte en effet les traces d'une destruction violente, car nulle part les

[1] C'est la date fixée par l'éditeur de Guillaume de Tyr; on trouve ailleurs 1165 ou 1167. Guillaume ne parle pas de la chute du château. Dans les récits du temps, on ne voit pas toujours s'il s'agit de la citadelle de Bâniâs, située dans l'enceinte de la ville, ou du château de Soubeibe.

murs ne sont restés intacts jusqu'à leur couronnement, et les réparations faites plus tard par les seigneurs musulmans ne purent lui rendre son ancien aspect. Les tremblements de terre ont achevé l'œuvre des hommes.

Un fait se dégage encore de ce rapide examen, c'est la grande quantité de voûtes et par suite l'épargne du bois dans l'aménagement intérieur du château. C'est que le bois est rare dans la contrée, et que Bâniâs est dans ce pays de Syrie où l'on apprit de bonne heure à façonner la pierre aux besoins les plus divers de l'architecture[1].

La première inscription se trouve sur la face ouest; elle est encastrée dans le mur qui bouche la porte de la tour Q (v. p. 453). Le caractère est un *neskhi* délié et cursif de l'époque des Ayyoubites; les points diacritiques sont assez fidèlement reproduits :

بسم الله الرحمن الرحيم أُمر بعمارة هذه (*sic*) الثغر المحروس

العبد المذنب (?) الخاطى الفقير إلى رحمة الله عثمان بن مولانا

السلطان الأعظم الملك العادل العالم العامل المجاهد المرابط

[1] Il est souvent question de la forêt de Bâniâs dans les chroniques du temps, mais son bois ne paraît pas s'être prêté aux travaux de charpenterie. Lorsque le roi de Jérusalem allié à l'émir de Damas vint assiéger Bâniâs en 1139, on dut faire venir de Damas le bois nécessaire à la construction des machines pour l'attaque de la place, malgré la proximité de cette forêt où campaient les troupes de l'émir. Aujourd'hui on trouve à Bâniâs des chênes verts, des oliviers, des peupliers de Syrie et quelques tilleuls, et cette végétation, qui n'a rien d'exubérant, produit encore une vive impression sur le voyageur qui arrive de Damas ou de la Galilée.

الغازى الشهيد أبى بكر بن أيّوب تغمّده الله برحمته كان إبناء
هذا الفرج العبد (؟) فى شهر ربيع الأوّل سنة سبع وعشرين
وستّمائة وتولّى عمارته العبد الفقير أبى (*sic*) بكر بن نصر الله بن
أبى سراقه الهمذانى العزيزى

Au nom de Dieu, etc..... a ordonné la construction de cette forteresse bien gardée le serviteur pécheur et transgresseur, le pauvre en la grâce divine, ʿOthmân, fils de notre seigneur le très grand sultan El-Malik el-ʿAdil, le savant, l'actif, qui dirige la guerre sainte, qui est toujours en campagne et en expédition (pour la religion), le témoin du vrai Dieu[1], Abou Bekr ibn Ayyoub, que Dieu le couvre de sa grâce. Cette forteresse..... fut construite au mois de Rabîʿ Iᵉʳ de l'année 627; fut préposé à la construction le pauvre serviteur Abou Bekr ibn Naṣr Allah ibn abi Surâqa (?) el-ʿAzîzi, de Hamadhân.

Comme on le voit, cette inscription attribue la construction de la forteresse à ʿOthmân, le seigneur de Bâniâs et l'auteur de l'inscription relevée par M. Nœtling. Il possédait le fief de Bâniâs à la date indiquée, puisqu'il ne mourut qu'en 630.

Il ne faudrait pas conclure du mot عمارة que ʿOthmân fut le fondateur du château. M. Clermont-Ganneau a déjà remarqué, à propos de l'assertion de Nowâïri, avec quelle facilité les Arabes confondent عمارة avec تعمير « restauration ». D'ailleurs, Nowâïri est

[1] الشهيد, «le témoin par excellence», c'est-à-dire celui qui proclame la vraie religion en prononçant l'article de foi musulmane : أشهد أن لا إله الا الله.

contredit par Ibn Cheddâd et plus encore par l'examen des ruines. On pourrait supposer que le mot ثغر ne désigne ici qu'une partie de la forteresse, la tour Q par exemple. Même ainsi, il faut admettre une simple réparation, car le couloir qui se trouve sous la tour ne peut guère être l'œuvre d'un architecte arabe. Il est donc plus naturel de laisser à ثغر son sens de « forteresse, place frontière », qui s'applique fort bien à la position de Soubeibe.

La forme هذه pour هذا ne peut être qu'une erreur du lapicide. J'ai marqué المذنب d'un point d'interrogation; ma copie porte المدىد, mais je ne trouve dans le dictionnaire aucun mot qui s'adapte à cette forme. Le mot إبناء ne me satisfait pas entièrement; je trouve sur ma copie, après l'*alif* d'allongement, une lettre qui ressemble à un ل. Enfin le mot العبد cache quelque épithète que je ne puis déterminer. Quoi qu'il en soit, ces lacunes, qu'un nouvel examen de l'inscription comblerait certainement, ne compromettent pas le sens général de la phrase.

أبي بكر est une nouvelle erreur du lapicide pour أبو بكر; l'architecte Abou Bekr ibn Naṣr Allah était de Hamadhân, en Perse. A ce propos, j'insiste sur l'importance des noms propres d'architectes qu'on trouve sur beaucoup d'inscriptions, importance que M. Gildemeister me semble avoir méconnue[1]. On

[1] Z. D. P. V., *op. cit.*, p. 189..... « obige Lösung wird sicher sein, mit Ausnahme der zwei mit Fragezeichen versehenen, übrigens ziemlich gleichgültigen Eigennamen. »

sait quel voile épais recouvre les origines de l'art musulman. Les manuscrits arabes sont avares de renseignements sur l'architecture et les arts décoratifs, et l'on y remarque une certaine gaucherie dans les expressions techniques, qui n'ont d'ailleurs pas été suffisamment étudiées. En effet les Arabes, peuple nomade et peu constructeur, ont emprunté dans une large mesure leurs méthodes artistiques aux Byzantins et aux Persans. Ils ont employé au début les architectes et les ouvriers que leur livraient les provinces conquises, et ceux-ci ont conservé longtemps sous leurs nouveaux maîtres les traditions d'un art original et délicat. Plus tard encore, le précieux dépôt de l'art arabe se retrouve entre des mains étrangères à la race sémitique. Aḥmed ibn Touloun était fils d'un esclave turc; sa grande mosquée au Caire, le plus ancien monument complet que l'art arabe nous ait légué, est l'œuvre d'un architecte copte. Les belles portes construites au Caire par Bedr el-Djemâli, dont le style rappelle d'une manière frappante celui de certains monuments de l'architecture chrétienne de la Syrie, ces portes ont été bâties par un Grec. J'ai signalé des rapprochements analogues dans un récent travail sur une mosquée du Caire[1]. Puis vient la longue série des dynasties mongoles, les Ayyoubites, grands bâtisseurs de forteresses, les Mamlouks, qui ont couvert l'Égypte et la Syrie des monuments les plus divers, les Seldjoucides de l'Asie

[1] *Une mosquée du temps des Fatimites au Caire*, extrait des *Mémoires de l'Institut égyptien*, vol. II.

Mineure, les Tamerlan de l'Asie Centrale, les dynasties persanes, les Grands Mogols de l'Inde et tant d'autres, tous constructeurs acharnés.

On pourrait multiplier les exemples; il suffit d'avoir indiqué cette loi qui préside au développement tout entier de l'art musulman. Voilà pourquoi nous en savons si peu sur l'art arabe; en dehors des monuments, les sources manquent ou sont encore peu connues. Mais on peut y suppléer en quelque mesure par les documents épigraphiques. En recueillant les noms laissés sur les inscriptions des monuments, des lampes de mosquées, des briques émaillées et des panneaux de menuiserie, on pourrait dresser des listes fort précieuses pour un travail sur l'histoire de l'art arabe, et l'on constaterait en même temps qu'une bonne partie de ces noms propres cachent des artisans dont l'origine n'est pas arabe[1].

Une deuxième inscription se trouve sur la face sud en *a;* elle est gravée sur un pan de mur qui semble faire partie du revêtement extérieur de la citerne B.

[1] L'idée d'une liste de noms d'artisans m'a été suggérée par M. Clarke, de l'India Museum, South Kensington, et je saisis cette occasion de la signaler aux savants. Les corporations ont dû jouer un grand rôle dans le développement de l'art arabe. Par elles se transmettaient, comme dans le moyen âge occidental, les traditions et les formules d'un art qui resta, malgré tout, étranger au génie de la nation. Les souverains eux-mêmes ne firent qu'attacher leur nom à des productions dont les véritables auteurs restaient souvent dans l'ombre. Quelques-uns, cependant, comme certains sultans d'Égypte, semblent avoir possédé une véritable éducation artistique. La suite du superbe ouvrage de M. Dieulafoy va nous permettre de remonter aux sources persanes de l'art arabe.

L'écriture est moins déliée que dans l'inscription précédente, et les caractères sont plus effacés :

بسم الله الرحمن الرحيم جُدّد هذا المكان المبارك فى أيّام مولانا
السلطان العالم العادل المجاهد المؤيّد المنصور الملك السعيد
فخر الدين حسن بن مولانا السلطان الملك العزيز عماد الدين
عثمان بن الملك العادل أبى بكر بن أيّوب بنظر الأمير الكبير
عزيز الدولة رحان (?) العزيزى وولاية الأمير ماور الدين (?)
حطلج (?) العزيزى فى شهور سنة سبع وثلثين وستّمائة

Au nom de Dieu, etc..... cette place bénie a été restaurée sous le règne de notre seigneur le sultan savant et juste, le champion de la guerre sainte, l'aidé de Dieu, le victorieux El-Malik es-Saʿîd Fakhr ed-dîn Ḥasan, fils de notre seigneur le sultan El-Malik el-ʿAzîz ʿImâd ed-dîn ʿOthmân, fils d'El-Malik el-ʿAdil Abou Bekr ibn Ayyoub, sous la surveillance du grand émir ʿAzîz ed-daula..... el-ʿAzîzi, et sous la direction de l'émir..... el-ʿAzîzi, pendant les mois de l'année 637.

Cette inscription appartient à El-Malik es-Saʿîd, qu'on a vu succéder à son père en 630. M. Clermont-Ganneau a montré qu'il avait été dépouillé de ses domaines en 644 pour n'y rentrer que peu de temps avant sa mort. Il possédait par conséquent le fief de Bâniâs sans partage en 637, et pouvait s'y livrer à loisir à des travaux de défense.

Le mot المكان laisse régner l'incertitude sur la nature de la construction élevée par El-Malik es-Saʿîd; il s'agit probablement d'une restauration partielle de

la courtine ou des murs de la citerne. Makrîzi donne à El-Malik es-Sa'îd le surnom de Fakhr ed-dîn[1]; mes notes portaient ici مُحيى الدين; mais vu la ressemblance paléographique de ces deux mots, je l'ai remplacé par le فخر الدين de Makrîzi, qui me paraît plus probable. Au milieu du mot العالم se trouve un creux dans la pierre, qui devait exister avant le travail du lapicide, puisqu'il n'altère pas l'inscription. Le groupe رىحاف (peut-être رىحان) cache un nom propre que je ne puis déterminer, pas plus que le nom suivant, mais leur origine n'est évidemment pas arabe. Cette observation vient à l'appui de la loi que j'ai développée plus haut[2].

On trouve une troisième inscription vers l'extrémité orientale de la forteresse en *e*, dans l'angle rentrant formé par l'ouvrage F avec la courtine. Elle est encastrée à mi-hauteur dans le mur de la tour qui surplombe sur le vide, en sorte qu'on ne peut la lire que depuis le bord de la courtine qui lui fait face. L'écriture ne diffère pas de celle des deux premières inscriptions :

بسم الله الرحمن الرحيم أمر بإنشاء هذه الباشورة المباركة
مولانا السلطان الملك العزيز عماد الدين سيف الإسلام أخ

[1] *Kitâb es-solouk*, cité par M. Clermont-Ganneau, *Recueil*, p. 244.

[2] El-'Azîzi est une *nisba* d'El-Malik el-'Azîz, qui peut s'appliquer à tous les serviteurs ou fonctionnaires du sultan. La leçon ينظر, qui m'a été suggérée par M. Clermont-Ganneau, rend bien ma copie de ce mot que je n'avais pu déchiffrer d'emblée. Ce terme désignerait-il une surveillance générale, et ولاية une fonction plus spéciale, quelque chose comme la direction technique des travaux?

الملوك شمس السلاطين أبو الفتح عثمان بن الملك العالم ناصر
أمير المؤمنين تقرّبًا الى الله وذُخْرًا له سنة خمس وعشرين وستّمائة

Au nom de Dieu, etc..... a ordonné la construction de cet ouvrage béni notre seigneur le sultan El-Malik el-ʿAzîz ʿImâd ed-dîn, le glaive de l'Islam, le frère des rois, le soleil des sultans, le père de la victoire, ʿOthmân fils d'El-Malik [el-ʿAdil] le savant, le défenseur de l'émir des croyants (c'est-à-dire du calife), pour obtenir la faveur de Dieu et pour lui prêter secours, en l'an 625.

Cette inscription appartient à ʿOthmân, comme la première; c'est la seule qui soit datée de 625. On remarquera l'omission du surnom de son père العادل, remplacé par العالم le savant, et l'orthographe du mot أخ à l'état construit. Le terme باشورة présente un intérêt particulier. Dozy, dans son *Dictionnaire*, l'explique ainsi : « bastion, ou plutôt, parce que les Orientaux ne paraissent pas avoir connu les bastions proprement dits, ouvrage avancé d'une forme plus ou moins irrégulière, et séparé du corps de la place ». C'est un de ces termes techniques auxquels il est difficile de donner une valeur exacte; mais il s'explique ici de lui-même par l'examen du saillant F; ce n'est pas un ouvrage séparé de la place, mais simplement une tour faisant saillie sur la courtine [1].

[1] Je n'ai pas pu consulter l'ouvrage de Quatremère cité par Dozy. On sait que le bastion, qui a remplacé la tour du moyen âge dans les constructions militaires depuis le xvᵉ siècle, n'existait pas encore à l'époque des croisades. Voilà qui expliquerait pourquoi les Orientaux ne l'ont pas connu, car à l'époque où on le voit apparaître en

Ces trois inscriptions confirment les données historiques recueillies par M. Clermont-Ganneau et trahissent le soin que les maîtres de Soubeibe apportèrent à la restauration d'une place aussi importante. Mais là ne s'est pas bornée l'activité des princes musulmans. Nous savons par Makrîzi que le sultan Bîbars a fait exécuter des travaux de fortification à Soubeibe, et les ruines attestent la véracité de l'historien arabe[1]. Non loin de la première inscription, mais à l'intérieur de l'enceinte (plan *d*), on trouve d'énormes blocs en calcaire gris gisant épars sur le sol de l'esplanade. Plusieurs d'entre eux portent les fragments d'une inscription gigantesque dont les caractères, taillés en relief, rappellent ceux des grandes inscriptions décoratives des mosquées et trahissent à première vue l'époque des Mamlouks. Les trois fragments où j'ai trouvé des caractères ont été fort endommagés dans leur chute; la forme des blocs et la succession des lignes montrent que la plus grande longueur de l'inscription était dans le sens vertical :

Europe, les rapports de l'Orient avec l'Occident avaient beaucoup diminué. Il est à remarquer que l'ouvrage F, qui est de construction arabe, a la forme carrée et ne possède ni meurtrière ni étage de défense, si mes souvenirs sont exacts. Je ne saurais dire s'il existe une différence entre son appareil et celui des autres parties du mur du sud, question qu'il serait intéressant de résoudre.

[1] *Histoire des Sultans Mamlouk*, vol. I, p. 141. Une inscription similaire de Bîbars au château de Kerak a été publiée par M. Sauvaire (duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. II, p. 119). Comp. Clermont-Ganneau, *Journ. as.*, *loc. cit.*

N° 1.

[بسم اللـ]ـه الرحمن الرحيم تجدّد هذا الـ[ ]

.....سلطان الاسلام والمسلمين قابل الحقّ....

.......الا سعدى (؟) الحلالى.....

Au nom de Dieu, etc... a renouvelé ce..... le sultan de l'Islam et des musulmans, ...(suivent des termes honorifiques).

N° 2.

السلطان الملك الظاهر.....ابو الفتح بيبرس

الصالحى قسيم أمير المؤمنين.......

Le sultan El-Malik ez-Zâhir..... Abou'l-fatḥ Bîbars eṣ-Ṣâliḥi, le compagnon du calife.....

Le troisième fragment, couché au-dessus des deux autres, porte la fin de la date, le centésime seul si je ne me trompe, et dans l'angle inférieur les mots رَسْم يُوسُف. C'est évidemment la signature du lapicide, fait curieux à noter[1].

Les deux premiers fragments, si incomplets qu'ils soient, donnent d'une manière certaine le nom du constructeur; quant à la construction, le mot qui

[1] Le mot رسم s'applique à merveille à cette écriture monumentale qui est un dessin décoratif. On l'emploie aujourd'hui en Égypte pour désigner tout genre de reproduction graphique, entre autres la photographie; en Syrie, on se sert du mot صَوَّرَ. Quand on voyage avec un appareil photographique, on entend formuler partout la même prière : « إِرْسِمْنِى, صَوِّرْنِى, fais mon portrait! »

la désignait est resté en blanc dans mon carnet et ne m'a laissé aucun souvenir. Il s'agissait probablement d'un travail de défense partiel analogue à ceux des princes précédents, mais plus considérable, à en juger par la dimension des blocs. On se souvient que la face ouest a plusieurs caractères de l'architecture arabe et qu'elle est faite en partie d'un gros appareil à bossages auquel il n'est pas nécessaire d'attribuer une origine reculée. Ne pourrait-on pas en rapprocher les blocs tout aussi gros sur lesquels Bîbars a écrit son nom, et attribuer à ce prince la construction d'une partie de la face ouest [1] ?

En terminant ces notes, je signale encore une inscription qui se trouve à Bâniâs. On sait que le village actuel occupe l'emplacement de l'ancienne Césarée de Philippe. Deux torrents sortis de l'Hermon et coulant vers l'ouest dans la vallée du Jourdain enserrent la ville sur une sorte de terrasse naturelle qui forme une excellente assiette pour une place fortifiée; ces torrents sont le Nahr Bâniâs au nord et le Wâdi Zaʿâre au midi [2]; on voit encore les restes des an-

[1] Je crois cependant que les blocs de Bîbars sont à parements lisses. Ce rapprochement ne m'est venu à l'idée que pendant la rédaction de ces notes, et je ne puis que poser la question. C'est probablement le fragment n° 2 sur lequel le capitaine Newbold a lu le nom de Berber, et Seetzen celui d'El-Malik eẓ-Ẓâhir. Quant aux deux autres noms lus par Seetzen, il s'agit probablement des inscriptions 2 et 3 de ma copie, la 1re ne mentionnant pas le titre de Imâd ed-dîn. Le problématique *Alna* serait le nom de ʿOthmân de la 2e inscription.

[2] Je transcris *Zaʿâre* d'après Baedeker; les indigènes prononçaient ce nom *Zahrâ* زَهْرا.

ciennes murailles qui s'appuyaient sur ces deux ruisseaux. Un beau pont traverse le Wâdi Zaʿâre sur une seule arche à voûte en tiers-point; il conduit à une porte monumentale ménagée dans la muraille et dont le linteau, formé d'un seul bloc surmonté d'un arc de décharge, se trouve à 4 ou 5 mètres au-dessus du seuil. Ce linteau porte une inscription arabe de trois lignes, écrite en un caractère moitié coufique moitié cursif. Elle est dans un état déplorable; la pierre est fendue par le milieu et la plupart des caractères sont effacés ou illisibles à une pareille distance. Voici tout ce que j'ai pu déchiffrer :

.....المبارك الامبد (?) الدين (?) الموقوف

.....فى سبيل الله ناصر أمير

.....سبع وعشرين وخمس مائة صعه (?) أبا الفضل

La première ligne contenait le mot qui désigne la construction; il faut restituer une phrase comme celle-ci : أمر بعمارة هذا الباب المبارك. Le mot الموقوف montre qu'il s'agissait d'un *waqf* institué par le constructeur. Le commencement de la deuxième ligne renfermait le nom du constructeur, ce qui paraît ressortir des mots ناصر أمير [المؤمنين], titre que prenaient les souverains temporels en guise d'hommage au calife; فى سبيل الله serait alors la fin d'un autre titre (celui qui marche dans le chemin de Dieu, etc.). On ne peut guère rapprocher cette expression de الموقوف (les *waqf* étaient constitués *fî sabîl allah*), car

on ne saurait avec quoi remplir le commencement de la deuxième ligne. La troisième ligne renferme la date, la seule partie intéressante de ce fragment. Le second terme عشرين était si peu distinct que je ne le donne que sous toute réserve; cependant j'ai constaté à mon retour que la date de 527 s'accorde fort bien avec les données historiques. Elle correspond aux années 1132-1133 de l'ère chrétienne. On a vu que Bâniâs fut repris aux Francs en 1132 par Tâdj el-Molouk Bouri, sultan de Damas; l'inscription appartiendrait donc à ce prince ou à son fils Isma'îl qui lui succéda la même année. La porte s'ouvre dans un gros ouvrage carré qui fait saillie sur la ligne extérieure des murailles et qui est construit tout entier en matériaux rapportés. On y voit des blocs de marbre et des tambours de colonnes empruntés à des monuments de l'époque gréco-romaine. Cette construction, qui ne peut être que l'œuvre d'un architecte arabe, trahit la hâte d'une époque troublée par des luttes continuelles.

Il reste à dire quelques mots du style bizarre de l'inscription. On sait que le coufique pur commence à s'altérer à partir de la deuxième moitié du IV[e] siècle de l'hégire, sous l'influence croissante du caractère neskhi[1]. On pourrait croire qu'il a conservé plus

[1] C'est l'époque fixée pour les manuscrits par M. Noeldeke dans son remarquable travail sur la paléographie coufique (*Geschichte des Qorâns*, p. 300 ss.). On sait d'ailleurs que le caractère neskhi remonte à une époque beaucoup plus lointaine. Sur la question fort obscure des origines de l'écriture arabe, voir de Sacy, *Journ. as.*,

longtemps sa pureté primitive dans l'écriture monumentale; cependant on trouve déjà des inscriptions karmatiques dans la mosquée de Ḥâkim au Caire, terminée à la fin du IVe siècle[1]. Dès lors on voit naître sur les inscriptions comme dans les manuscrits une série de types bâtards dérivés du coufique, et qui cherchent tantôt à se rapprocher du neskhi, tantôt à rivaliser avec lui par des formes compliquées où le bon goût n'est pas toujours observé. C'est à cette ère de décadence et de transformation qu'appar tient l'inscription de Bâniâs, dont les caractères maladroits semblent hésiter entre les deux types. Les inscriptions de Soubeibe, gravées un siècle plus tard, sont franchement cursives. C'est qu'alors le coufique avec toutes ses variétés est relégué dans la décoration pure, sur les revêtements des mosquées, où il conservera sa place jusqu'à la décadence complète de l'art musulman.

J'espère que ces notes engageront un futur explorateur à étudier avec soin les ruines de Bâniâs et de Soubeibe, à contrôler les inscriptions relevées et à en chercher de nouvelles[2].

vol. X (1827), p. 209. Karabacek, *Der Papy rusfund von El-Faijûm*, p. 18 ss.; *Mittheil. aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, vol. I, p. 50 et 124, et les travaux de M. Halévy.

[1] Maqrîzi, *Khiṭaṭ*, t. II, p. 277.

[2] J'aurais voulu compléter ces notes par de plus amples renseignements historiques; mais travaillant à la campagne, je ne disposais pas des matériaux nécessaires. J'espère y revenir un jour et montrer tout le parti qu'on peut tirer des inscriptions encore inédites de la Syrie comparées aux textes arabes.

LES PREMIERS PRINCES CROISÉS

ET

LES SYRIENS JACOBITES DE JÉRUSALEM,

PAR M. L'ABBÉ MARTIN,

PROFESSEUR À L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DE THÉOLOGIE DE PARIS.

J'ai dit déjà que deux manuscrits syriaques, appartenant à la bibliothèque de la ville de Lyon, m'avaient été présentés presque par hasard, à Paris, où ils avaient été envoyés pour être examinés et décrits. Le second contient un bel exemplaire de l'*Hexaméron* de Jacques d'Édesse, dont j'ai entretenu les lecteurs du *Journal asiatique*[1]. Le premier renferme le Bréviaire de l'Église syrienne jacobite, partie des fêtes. Ce dernier ouvrage est très commun dans les bibliothèques d'Europe, qui possèdent un nombre quelconque de manuscrits syriaques, et, à ce point de vue, il ne mériterait pas de fixer longtemps l'attention de cette revue. Cela ne veut pas dire cependant qu'il n'y eût point d'intérêt à étudier les *quolé, madroché, Cénïoné, soughiotho, boʿevotho*[2], etc., qui, avec les psaumes, constituent l'office de l'Église

[1] Voir les numéros de février à juillet 1888.

[2] Noms que les Syriens donnent à diverses parties de l'office, généralement en vers.

syrienne jacobite. On trouverait là, au contraire, dans ces poésies et dans les poésies du même genre, de nombreux fragments appartenant aux Éphrem, aux Isaac, aux Jacques de Saroug, aux Balaï, et peut-être à d'autres hymnographes syriens. Au point de vue linguistique, historique, archéologique et lexicographique, il y aurait quelque avantage à étudier ou même à publier intégralement un volume comme celui dont je parle en ce moment[1]; mais on comprend ma pensée : le Bréviaire syrien jacobite n'est pas rare et, par conséquent, l'exemplaire de la bibliothèque de Lyon n'a point, par lui-même, grand droit à être tiré de l'oubli.

Cet exemplaire du Bréviaire jacobite est cependant assez beau : c'est un volume in-folio, présentant au commencement une table des matières, où

[1] Qu'il me soit permis de signaler ici, en passant, les belles publications entreprises et menées à bonne fin par un prêtre zélé et courageux, le père Biedjean, de l'ordre des Lazaristes. Ce docte religieux, Persan d'origine, est parvenu à doter ses compatriotes et ses coreligionnaires de *bréviaires, missels, rituels*, etc., qui feront bénir son nom et hâteront les progrès de la civilisation dans les pays deshérités de l'Orient chrétien. Il y a vingt ans ou à peu près, en 1868, j'avais proposé moi-même au Gouvernement français d'entreprendre ces diverses publications, comme un moyen de conserver et d'étendre l'influence de la France en Orient. Ma proposition avait été favorablement accueillie et plusieurs membres de la *Société asiatique* avaient bien voulu s'intéresser à sa réalisation; mais de vulgaires intrigues firent échouer le *projet*. Je ne crois pas cependant qu'il y ait beaucoup d'œuvres plus utiles que celle-ci à entreprendre, et je me demande comment les religieux français répandus en Orient n'ont pas réalisé celle-là depuis longtemps, pour les Syriens, les Melchites et les Maronites.

chaque section est inscrite dans un petit cercle tracé à l'encre rouge; ces cercles juxtaposés couvrent deux ou trois feuillets. La particularité que je signale n'a rien de remarquable, car on la rencontre dans une multitude d'évangiles et d'évangéliaires, et on peut la voir dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque nationale. Ce volume — cela va presque sans dire — est mal paginé. Les feuillets ont été numérotés par un Européen, qui, ne distinguant pas le commencement de la fin, a placé les chiffres tout à fait à rebours. Le dernier feuillet du Bréviaire devrait avoir le n° 318; il porte le n° 1.

En ouvrant le volume, j'ai vu, tout de suite, que j'étais en présence d'un manuscrit du XIIe ou du XIIIe siècle. L'écriture est assez soignée et même correcte, relativement parlant. Il y a cependant, de temps en temps, des corrections, et, sans être fort téméraire, nous pouvons supposer que le volume a été revu, comme le manuscrit syriaque de Paris 51, par un métropolitain jacobite de Jérusalem jusqu'ici inconnu, lequel portait le nom d'Ignace (1125-1138). Cette écriture est un *esthranghélo*, ou caractère syrien oncial, assez régulier, mais dont les formes allongées, raides et anguleuses, offrent un faux air du caractère melchite, qui devint très usuel au XIIIe siècle. On verra cependant que le scribe, auquel nous devons le volume de Lyon, le moine Michel de Mar^c^ach, était tout autre chose que Melchite et ami des Melchites.

Après avoir constaté l'âge du volume et aperçu

IMPRIMERIE NATIONALE.

ce qu'il contenait, je n'avais plus d'intérêt à en tourner patiemment les feuillets; j'aurais pu refermer le manuscrit, car je savais à quoi m'en tenir. Toutefois, si j'en étais resté là, j'aurais perdu beaucoup, et je crois que l'histoire aurait perdu, comme moi, une page fort neuve et fort intéressante. Heureusement je ne fermai pas immédiatement le volume; je l'examinai un peu plus minutieusement. Sachant, en effet, que les manuscrits syriens — surtout ceux du XIIe siècle — renfermaient habituellement, sur leur dernière page, une note indiquant l'année, le mois, le jour, quelquefois même l'heure auxquels ils ont été terminés, je me transportai rapidement à la fin, aux feuillets qui portent les n°s 1, 2, 3, et je constatai, tout de suite, que mon espoir n'était pas vain. Mes espérances étaient justifiées et la réalité les dépassait de beaucoup; au lieu de me trouver en présence d'une note comprenant quelques lignes, j'ai vu que j'avais affaire à un document occupant trois feuillets entiers. Il y avait donc là, outre l'indication dont je viens de parler : « *le jeudi 10 février 1449 des Grecs* (1138 de J.-C.), *à quatre heures* », quelques renseignements particuliers sur le scribe ou sur autre chose. Une rapide lecture me convainquit que ce Bréviaire jacobite contenait là une page très neuve et très intéressante de l'histoire des Croisades; et, comme la littérature syrienne nous a fourni peu de documents sur cette partie de l'histoire chrétienne, en dehors des *Chroniques* de Bar-Hébréus et de l'*Histoire de Michel le*

Syrien (1166-1199), traduite en arménien et publiée, dans cette langue, par feu M. Dulaurier[1], j'ai songé à relever cette note et j'ai demandé de nouveau l'hospitalité du *Journal asiatique*, qui m'a été accordée, avec cette aménité et cette bienveillance que M. le vice-président apporte dans tous ses rapports avec les amis des lettres orientales.

Mais à peine avais-je extrait, traduit et annoté cette note du manuscrit n° 8 de Lyon qu'en recueillant mes souvenirs, je me suis rappelé avoir lu quelque chose de semblable, ou peu s'en faut, dans quelque manuscrit syriaque de Paris. J'ai donc songé à m'en assurer, espérant trouver quelque détail qui éclaircirait, compléterait ou confirmerait la note de ce premier document. Je n'ai pas eu besoin de longues recherches pour constater que mes souvenirs ne me trompaient pas; car j'avais à peine ouvert le catalogue des manuscrits syriaques dressé par M. H. Zotenberg qu'en arrivant au n° 51, je me suis vu en présence d'un volume, écrit la même année et au même endroit (25 août 1138) que celui de Lyon. Et, de plus, j'ai trouvé là quelques lignes de la note placée à la fin de l'ouvrage par le copiste, qui, en rafraîchissant mes

[1] Tome I des *Historiens orientaux des Croisades*. Je n'ai rien trouvé, dans Michel le Syrien, qui se rapportât aux faits ou aux personnages mentionnés par les scribes Michel et Romanos. — Sept ou huit notes comme celles de ces deux scribes, si elles se faisaient suite sur une période de cent cinquante ou de deux cents ans, vaudraient infiniment plus que la Chronique du patriarche Michel (1166-1199).

souvenirs, les justifiaient pleinement. Je me suis donc hâté d'examiner le manuscrit 51, et j'y ai lu une assez longue pièce, qui avait au moins autant d'intérêt que celle du Bréviaire jacobite de Lyon. Elle est relative aux mêmes faits et aux mêmes personnages. Les deux notes sont d'accord dans le fond, mais les détails particuliers, que chacune d'elles renferme, font qu'elles se complètent et s'éclaircissent mutuellement : nous pouvons, par suite, reconstituer plus en entier cette page de l'histoire des Croisades et retracer plus à fond ce curieux épisode des rapports existant entre les croisés et les chrétiens indigènes.

J'ai donc extrait la note du manuscrit de Paris, comme j'avais extrait celle du manuscrit de Lyon; je l'ai traduite et annotée à la suite de la précédente; et je suis sûr que personne ne me le reprochera, tout au contraire.

Avant de donner le texte et la traduction de ces deux notes, je crois devoir résumer d'une manière suivie les renseignements qu'elles renferment sur l'histoire de cette première époque des Croisades. Voici donc ce qu'on nous apprend.

I

Les Syriens jacobites étaient établis à Jérusalem depuis assez longtemps, lorsque se produisirent les Croisades; car, eux aussi, comme les autres races chrétiennes de l'univers, avaient à cœur d'être représentés dans la ville sainte, auprès du tombeau

du Christ[1]. Ils possédaient donc là un couvent, qui portait le nom de sainte Marie-Madeleine et de Simon le Pharisien[2]. Ils ne s'étaient même pas contentés de cela; ils avaient acquis en dehors de la ville deux *qourias* (ܩܘܪ̈ܝܣ), c'est-à-dire deux *fermes* ou *villages*, que les deux notes mentionnent et appellent des noms de *ʿAdecieh* et le *Beith-ʿArīf*. Ces deux villages devaient être à quelque distance de Jérusalem, probablement vers le sud ou vers la mer Morte, non loin du désert, car on y était exposé aux incursions des Arabes et des Turcs.

Lorsque les croisés débarquèrent en Asie et approchèrent de la Palestine, les temps devinrent très durs pour les chrétiens orientaux établis à Jérusalem, et cela se comprend sans peine, car les Arabes et les Turcs, craignant de trouver en eux des traîtres, les opprimaient plus cruellement qu'auparavant. Les notes que nous publions confirment expressément ce que nous disons en ce moment, car elles racontent que, peu de temps avant la prise de Jérusalem, les Syriens jacobites émigrèrent, métropolitain en tête et se retirèrent en Égypte. Trois vieillards infirmes, dit le scribe Michel, demeurèrent,

[1] Les Arméniens ont eu jusqu'à soixante-dix couvents en Palestine, au Sinaï ou en Égypte. On peut voir là-dessus une note du savant père Alishan, dans les *Archives de l'Orient latin*, t. II, p. 394-400, 2e partie, *Documents*.

[2] On ne trouverait rien d'aussi clair et d'aussi intéressant sur les *Jacobites de Jérusalem*, dans les quatre volumes de la *Bibliothèque orientale* d'Assémani, que ce que nous avons dans les deux notes des moines Michel et Romanos.

seuls dans le couvent de la ville ou dans les deux propriétés suburbaines, sans doute parce qu'il leur était impossible de s'enfuir.

Lorsque Godefroi de Bouillon eut conquis la ville sainte, ses compagnons d'armes se taillèrent, dans les pays conquis, des principautés, des baronnies, des comtés, etc., à qui mieux mieux, chacun songeant à lui et s'appuyant sur son épée. Or il arriva qu'un de ces seigneurs s'établit aux environs de *ʿAdecieh* et de *Beith-ʿArīf*, et, trouvant les lieux vides, il se les adjugea.

Sur ces entrefaits, le bruit que les croisés étaient les maîtres et que l'ordre était rétabli en Palestine étant parvenu en Égypte, le métropolitain des Jacobites, qui s'y était enfui, revint à Jérusalem; mais il eut beau réclamer, il ne put rien obtenir; ce que voyant, le patriarche syrien, Athanase (1090-1129), prit la cause en main et vint trouver le roi Baudouin Ier (1100-1118). Ce personnage n'aurait peut-être pas mieux réussi que son subordonné, si un événement n'était venu faciliter ses négociations.

En effet, dans l'intervalle, de 1100 à 1104 environ, le seigneur qui s'était emparé de *ʿAdecieh* et de *Beith-ʿArīf* avait été fait prisonnier et emmené en Égypte, où il resta captif, malgré de nombreuses réclamations, jusqu'en 1137, c'est-à-dire environ trente-trois ans. Or, après lui, ses propriétés passèrent à ses parents ou à sa femme, plus vraisemblablement à *un de ses neveux*, au *fils de son frère*, comme le dit expressément la note du manuscrit de Paris.

Quel était le seigneur compagnon de Godefroi, dont il est ici question? — Les notes des deux scribes syriens l'appellent ܓܘܦܪܝ ou ܓܘܦܪܐ, ce qui, en tenant compte de la corruption des mots habituelle aux Orientaux, lorsqu'ils transcrivent les noms propres européens, peut se traduire par *Geoffroi*, peut-être mieux, par *Gauffier*, *Gulferius*. Nous serions tenté de voir, dans ce seigneur, *Gauffier de la Tour*, dont il est question dans le tome III des *Historiens latins des Croisades*, p. 848-849[1]. En tout cas, il faut que notre personnage réponde à ces conditions: 1° de s'appeler Geoffroi ou Gauffier; 2° d'avoir été fait prisonnier vers 1103-1104; 3° d'être demeuré en prison trente-trois ans environ; 4° d'avoir été remis en liberté et d'être revenu en Palestine en 1136, probablement dans les derniers mois de l'année.

Le neveu de ce Gauffier ou Geoffroi se montra plus accommodant que l'oncle, et les Syriens jacobites furent remis en possession de leurs *fermes* ou de leurs *villages*, quand ils eurent prouvé, en exhibant les actes d'achat et en produisant des témoins chrétiens ou arabes, qu'ils étaient, depuis un temps im-

[1] Ce Gauffier de la Tour était un chevalier originaire des environs de Limoges, très courageux, qui monta le premier sur les murs de Mar'ach. — C'est le seul nom qui réponde à l'orthographe syrienne. Il fut un des compagnons de Godefroi de Bouillon et il a bien pu être pris dans quelqu'une de ces fréquentes razzias que les Arabes faisaient en Palestine. Guillaume de Tyr et les historiens des Croisades sont pleins d'incidents de ce genre. — En 1104, le roi Baudouin Ier fut blessé en poursuivant des pillards arabes, à la fin d'une partie de chasse. Voir *Historiens latins*, t. III, p. 92, 155, 193, 270, 847-849.

mémorial, les propriétaires légitimes du sol. Ces bons Syriens étaient donc fondés dans leurs réclamations; ils avaient le droit pour eux; mais il paraît bien que, s'ils n'avaient eu que le droit pour eux, la justice qui ne vint à eux, comme toujours, qu'en boitant, ne serait pas venue du tout, malgré les belles prescriptions du saint roi Godefroi et tous les textes des *Assises de Jérusalem.* M. Pot-de-vin était déjà en vie à cette époque et exerçait une grande influence sur les tribunaux. Les deux scribes syriens le constatent d'un air quelque peu dolent, car ils disent qu'alors et plus tard leur patriarche et leur métropolitain furent obligés de verser pas mal d'argent, aussi bien au roi qu'aux seigneurs de la cour. Il semble même que cette opération aida beaucoup à voir clair dans leur affaire. Sans elle, ils n'auraient peut-être pas obtenu justice; du moins ils ont l'air d'en douter.

Ceci se passait sous Baudouin Ier, vers 1103-1104. Mais tout n'était pas fini pour eux. Toutefois, avant de raconter la fin de ce procès, je dois dire un mot de l'Église jacobite de Jérusalem.

II

Les deux notes nous font connaître quatre métropolitains syriens jacobites de Jérusalem, dont il n'est pas question dans l'histoire. Ni Bar-Hébréus, ni Assémani, ni Lequien n'en parlent; et cependant plusieurs sont des personnages qui font quelque figure.

Le premier de ces métropolitains inconnus s'ap-

pelait Thomas. C'est lui qui avait acheté les *fermes* ou *villages* de *ʿAdecieh* et de *Beith-ʿArîf;* car les actes d'achat, mentionnés dans la note du manuscrit de Lyon et produits en 1103-1104 devant le roi Baudouin Ier par le patriarche Athanase, avaient été passés par lui. C'est la note du manuscrit de Paris qui nous fournit ce détail, mais elle n'ajoute pas à quelle époque vivait cet évêque. Tout ce qu'on peut conclure, c'est que ce métropolitain est antérieur aux Croisades, vraisemblablement à l'an 1080. Mais de combien? Nous ne pouvons le dire.

Le second métropolitain également inconnu, dont parlent les deux notes, s'appelait *Cyrille.* Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il était déjà évêque vers 1098, qu'il s'enfuit en Égypte à l'approche des croisés, qu'il revint une fois la conquête affermie, et qu'il échoua dans ses négociations avec *Gounfero* ou avec son neveu. Nous ignorons l'époque de sa mort. En 1138, le métropolitain de Jérusalem était le troisième après Cyrille, de même que le roi Foulques était le troisième après Baudouin Ier. Entre lui et Cyrille, il y avait donc eu un métropolitain. La note du manuscrit de Paris nous en fait connaître le nom : elle l'appelle Ignace et elle s'étend même avec quelque complaisance sur les réparations qu'il fit au couvent de Sainte-Marie-Madeleine[1], à

[1] Le couvent ou *monastère de Sainte-Marie-Madeleine* et le quartier syrien sont mentionnés par le *continuateur de Guillaume de Tyr,* dans les *Itinéraires de Paris à Jérusalem,* par H. Michelant et G. Raynaud, p. 161.

Jérusalem, et aux fermes d'ʿ*Adecieh* et de *Beith-ʿArīf*. Par conséquent, il dut gouverner quelque temps l'église de Jérusalem, probablement de dix à quinze ans. Or, en 1125, au mois de juin, il était déjà mort, ce qui reporte le commencement de son épiscopat à l'année 1115 ou 1110, et suppose, par suite, que Cyrille disparut vers le même temps.

Cet Ignace eut pour successeur, en 1125, un second Ignace sur lequel nous avons des renseignements nombreux et circonstanciés. La note du manuscrit de Lyon débute par un très grand éloge de cet évêque syrien, qui vivait encore au moment où Michel écrivait (10 février 1138); mais elle nous raconte peu de choses sur sa vie. Au contraire, à l'époque où le copiste du manuscrit 51 de Paris rédigeait sa note finale (25 août 1138), ce métropolitain du nom d'Ignace était déjà mort depuis environ trois mois, depuis le 19 mai 1138. Il n'est donc pas possible de confondre le second Ignace avec un troisième qui lui succéda et qui mourut en 1183, après quarante-cinq ans d'épiscopat. On les a cependant confondus tous les deux, et nous étions porté nous-même à les identifier, malgré certains détails qui nous obligeaient à reporter le commencement de l'épiscopat du premier à plusieurs années avant 1138, au moins à cinq ou six ans. Par conséquent, au lieu de quarante-cinq ans d'épiscopat que lui attribue Bar-Hébréus, il aurait fallu lui en donner cinquante.

La note du manuscrit de Paris fait la lumière,

une lumière claire et complète, là-dessus; car elle nous donne une biographie d'Ignace assez développée, et elle est due à quelqu'un qui connaissait le personnage, puisqu'il en était le neveu.

Le neveu de cet Ignace, dont le manuscrit de Lyon fait un si grand éloge, nous apprend que son oncle s'appelait *Bar-Bouzir* et était originaire de *Gādānā*. Il fut élevé sous les yeux du patriarche Athanase Bar-Camoré (1070-1129), et il se distingua par toute espèce de mérites. Sacré métropolitain d'Édesse en 1119, pour remplacer Abougaleb Bar-Tsabuni qui était excommunié, il ne prit pas possession de son évêché. Il fut donc envoyé à Amid, dont il occupa le siège pendant cinq ans, jusqu'au mois de septembre 1124. Tombé alors gravement malade, il fut visité par le patriarche, qui l'envoya à Sabābarek, au couvent d'Anābad[1], dans le ressort ecclésiastique d'Édesse, où il passa l'automne, l'hiver et tout le printemps (septembre 1124 à juin 1125). Transféré à Jérusalem, il se mit en route en juin 1125, mais il ne prit possession de son siège que le *lundi 12 octobre*. On voit que le scribe du manuscrit de Paris est aussi précis que celui de Lyon dans ses notes chronologiques. Cet Ignace vivait encore le 10 février 1138, mais, au 25 août 1138, il était mort depuis le 19 mai. Par conséquent, il avait eu, à Jérusalem, un épiscopat de douze ans sept mois sept jours.

[1] Je ne trouve aucun de ces deux endroits mentionnés dans Assémani, *Disscrtatio de Syris Monophysitis*, p. 131. — Voir *B. or.*, II, p. 369.

Cet évêque syrien aimait la truelle et le marteau. A Amid, durant ses cinq ans d'épiscopat, il avait rebâti le ܦܠܛܝܪ, probablement le *château épiscopal*, peut-être la forteresse. A Jérusalem, il fit des réparations considérables au couvent de Sainte-Marie-Madeleine; mais c'est surtout aux *fermes* ou *villages* d'*ʿAdecieh* et de *Beith-ʿArīf* qu'il se signala. Son prédécesseur Ignace y avait déjà fait des travaux; mais le copiste du manuscrit de Lyon célèbre en termes pompeux les constructions qu'exécuta ce second Ignace; il nomme en particulier deux églises. Toutefois c'est au scribe du manuscrit de Paris, au neveu du métropolitain, que nous devons des détails complets là-dessus. Non seulement il affirme que son oncle a bâti deux fois plus que ses prédécesseurs, mais il énumère ses constructions et beaucoup d'autres choses encore. L'Évangéliaire, que ce copiste a transcrit en estranghélo, était précisément destiné à l'une des deux églises bâties par son oncle à *ʿAdecieh*. Sous sa plume, les *fermes* ou *villages* ne sont plus des *qourias*, ce qu'en italien on appellerait un *casale*, mais bien une ܦܘܪܓܐ, *πύργος*, برج, une *tour*, une espèce de *château fort*. C'est, du reste, le terme ܚܨܢܐ, *héceno* «*forteresse*», dont se sert le copiste du manuscrit de Lyon. On avait fortifié les lieux pour se mettre à l'abri d'un coup de main tenté ou d'une razzia opérée par les Arabes. La leçon donnée par l'enlèvement de *Gauffier* ou *Geoffroi* avait profité. On ne voulait pas qu'elle pût se reproduire aisément.

Ceci, on le voit, est très intéressant. Ajoutons, pour terminer cette histoire de l'Église jacobite de Jérusalem, au XIIe siècle, que le copiste du manuscrit de Paris, le neveu d'Ignace, est probablement, nous pouvons même dire certainement, l'Ignace dont parle Bar-Hébréus[1], lequel gouverna l'Église de Jérusalem de l'an 1139 ou 1140 à l'an 1183. Le célèbre maphrien jacobite nous apprend, en effet : 1° que cet Ignace s'appelait, avant son sacre, du nom de *Romanos;* 2° qu'il était originaire de Mélitine; 3° qu'il était *moine du couvent de Sainte-Marie-Madeleine à Jérusalem.* Or tout cela cadre parfaitement avec ce que nous savons du copiste du manuscrit de Paris : 1° il s'appelle *Romanos;* 2° il est neveu du métropolitain défunt et, par conséquent, originaire du même pays, c'est-à-dire de la haute Mésopotamie, des environs de Mélitine; 3° il est *moine du couvent de Sainte-Marie-Madeleine.* Si nous ajou-

[1] J.-B. Abbeloos, *Greg. Bar-Hebræi Chronicon eclesiasticum,* II, p. 495-496 et 595-596. — Voici de quelle manière Lequien résume Assémani et, par Assémani, Grég. Bar-Hébréus, dans son *Oriens christ.* : «Anno Græcorum 1450, Christi 1139, *Romanum,* ex Hierosolymitano Jacobitarum cenobio Magdalena, in Barsumæ monasterium evocatum, circa annum 1451, Christi 1140, sanctæ urbis episcopum creavit, imposito ipsi *Ignatii* nomine, qui hanc sedem per integros 45 annos occupavit. Ad hunc præsulem Dionysius Bar Salibi, Episcopus Amidæ, suam missæ expositionem misit anno Græcorum 1480, Christi 1169, ut Francos impugnaret qui terram sanctam occupaverant, teste clarissimo Stephano Edenensi, *Cap. 7, De hæreticis anaphorarum auctoribus, n° 16,* apud Assemanum, tom. II, pag. 156, qui de eo Ignatio etiam loquitur. *Ibid. in dissert. de Monophisitis* [p. 88] et p. 361 et 368.» — Lequien, *Oriens christianus,* II, p. 1443.

tons que, le 25 août 1138, il est encore relativement jeune, ainsi que cela est visible, par la manière dont il parle de lui-même, on comprend très bien pourquoi il a eu un épiscopat de quarante-cinq ans. Il est, de plus, assez naturel que son poste de *secrétaire* et les vertus de son oncle, joints au crédit que celui-ci avait à la cour de Jérusalem, l'aient désigné au choix du nouveau patriarche, Athanase Bar-Kéttreh (décembre 1138-14 juillet 1166).

Nous n'avons pas l'ombre d'un doute que nous ne soyons dans le vrai, et que *Romanos* ne soit l'Ignace avec lequel on a confondu l'oncle. Cela fait donc trois Ignace à la suite l'un de l'autre, sur le siège jacobite de Jérusalem. Mais, à cette époque, ce nom d'Ignace était très recherché des évêques syriens jacobites. On retrouve partout des Ignace.

Après avoir ainsi retracé l'histoire de l'Église jacobite de Jérusalem au XIIe siècle[1], de l'an 1100 à l'an 1138 ou 1140, je reviens aux princes croisés,

[1] Voici la liste complète des métropolitains syriens jacobites de Jérusalem au XIIe siècle : Cyrille (1095-1110?); Ignace Ier (1110-1125); Ignace II (12 octobre 1125-19 mai 1138); Ignace III (1139-1183); Athanase, frère du patriarche Michel Ier, que les moines de Sainte-Madeleine refusèrent de recevoir (1183-1193); Ignace IV, dit *Sahada* (1192-1200?). On voit donc que les conjectures de Lequien, basées sur les dires d'Assémani, ne sont pas fondées : « *Hierosolymis sui ritus episcopum, ipso fere sui schismatis tempore, creavere, sed cui nulli deinceps videntur dati successores, usque ad sæculum duodecimum.* » — *Oriens christianus*, II, p. 1443. — Tout cela est erroné. On suppose que la maigre chronique de Bar-Hébréus contient tout, mais c'est là une grande erreur. Voilà quatre métropolitains, allant de l'an 1070 ou 1080 à l'an 1138, dont Bar-Hébréus ne dit pas un mot. — On peut juger par là du reste.

et la transition sera facile, car le métropolitain Ignace, qui gouverna l'Église jacobite du 12 octobre 1125 au 19 mai 1138, jouissait d'un grand crédit auprès d'eux, en particulier auprès de la cour; et cela lui servit, ainsi qu'on va le voir.

III

Après trente-trois ans de captivité ou peu s'en faut, le seigneur *Geoffroi* ou *Gauffier* fut délivré de sa captivité, par l'intervention d'un évêque arménien, dit la note du manuscrit de Paris, d'une façon très brève, d'une façon même trop brève; car on se demande comment un évêque arménien a pu obtenir ce que n'avaient pas obtenu les seigneurs francs, ce que n'avaient peut-être même pas obtenu les rois de Jérusalem[1]. Cette affirmation paraît un peu étrange; mais, tout étrange qu'elle est, elle se trouve confirmée par la note du manuscrit de Lyon, qui la développe avec quelques détails, aussi intéressants qu'ils sont curieux.

Cette note nous apprend, en effet, que, vers cette époque, c'est-à-dire vers l'an 1135-1137, *les Arméniens étaient devenus tout-puissants en Égypte*, mais elle ne nous dit pas comment et elle nous laisse à nous expliquer, comme nous pourrons, ce fait étrange; elle ne fait que l'affirmer comme une chose très connue en 1138. C'est pourquoi l'évêque ar-

[1] Baudouin II fut captif en Égypte de février 1123 au 29 août 1124. Quand il fut libéré, il dut vraisemblablement demander la liberté d'autres captifs.

ménien de Jérusalem prit la résolution d'aller en Égypte chercher des secours, pour faire profiter ses ouailles de l'élévation de leurs coreligionnaires établis sur les bords du Nil. Il y a longtemps, on le voit, que les évêques orientaux vont quêter de côté et d'autre, et il y a longtemps également que les Arméniens, cette race active, industrieuse et intelligente entre toutes celles de l'Orient, savent se pousser vers les grandeurs et se ménager le succès dans les affaires.

Le voyage projeté de l'évêque arménien fut éventé, et les parents de Geoffroi ou de Gauffier, même la femme, à ce que dit la note, supplièrent ce religieux prélat de faire tout son possible pour obtenir la liberté du captif. L'évêque se laissa toucher, sans doute, par un sentiment d'humanité, mais il flaira aussi une bonne affaire. Le scribe Michel dit qu'on lui fit de belles promesses, s'il réussissait dans son entreprise, et qu'on lui garantit un *village* ܩܘܪܝܐ; il fait probablement allusion à *ʿAdecieh* ou à *Beith-ʿArīf*, qu'on aurait promis de céder aux Arméniens. Ce seraient donc les Syriens jacobites qui auraient fait les frais de la générosité de la famille de *Gauffier* ou *Geoffroi*.

Convaincu par ces raisons ou séduit par ces promesses, l'évêque arménien s'engagea à essayer d'obtenir la délivrance du captif. Arrivé en Égypte, il se mit à l'œuvre avec ses coreligionnaires, notamment «*avec le chef des Arméniens qui était tout-puissant sur toute l'Égypte*», et il réussit dans son entreprise. Le

chef arménien demanda à l'émir d'Égypte la liberté du prisonnier et il l'obtint.

Le scribe Michel n'en dit pas davantage sur ce sujet, et il nous laisse dans l'embarras, car il ne nous explique pas bien clairement de quelle manière « *le chef des Arméniens était tout-puissant sur toute l'Égypte* ». Il indique toutefois assez clairement que ce *chef des Arméniens* n'était *tout-puissant* qu'en second, puisqu'il dut recourir à l'émir pour obtenir la liberté de Gauffier ou Geoffroi. Mais ce que les notes des deux scribes syriens insinuent, plutôt qu'elles ne le disent clairement, est raconté tout au long par Ibn-Al-Athir. Voici, en effet, ce qu'on lit dans le tome III des *Historiens orientaux des Croisades*, p. 408 :

« Le khalife (Hafedh Lidyn-Allah), après la mort de son fils, *choisit pour vizir un chrétien arménien, appelé Bahram*, lequel prit le titre de Tadj-Addoulé (couronne de l'empire). Le nouveau vizir, une fois en possession de l'autorité, éleva les Arméniens aux emplois publics, et ceux-ci commencèrent à prendre des airs de mépris envers les Musulmans. » Plus loin, p. 417, on lit encore : « Au mois de Djoumada (février 1137), Tadj-Addoulé Bahram, vizir du khalife d'Égypte Hafedh Lidyn-Allah, quitta précipitamment le Caire. On a vu, à l'an 529 (1135), que le khalife, après la mort de son fils Hassan, avait élevé Bahram au vizirat. Or Bahram était un chrétien arménien; dès qu'il eut pris possession de l'autorité, il éleva les Arméniens aux emplois, il destitua les Musulmans et les maltraita. En un mot, ni

IMPRIMERIE NATIONALE.

lui, ni les Arméniens, qu'il avait élevés en dignité, ne conservèrent d'égards pour les Musulmans; ils faisaient comme s'ils pouvaient tout se permettre avec eux.» Ibn-Al-Athir raconte ensuite comment Bahram fut obligé de prendre la fuite et finit par se faire moine[1]. Les Arméniens pâtirent de sa chute comme ils avaient profité de son élévation.

Avec ce passage de l'historien arabe, tout devient clair, simple, limpide et transparent comme du cristal. Cette concordance des documents, rédigés par des personnes étrangères les unes aux autres, montre qu'ils sont parfaitement dignes de foi et nous autorise à nous fier à eux.

[1] Aboulféda raconte plus brièvement les mêmes faits. *Ibid.*, p. 23.

(La fin à un prochain numéro.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Gustave GARREZ.

L'année qui finit a été cruelle en France aux études indiennes. Il y a quelques mois, un accident tragique enlevait Abel Bergaigne, dans l'active maturité de sa carrière, dans la possession définitive de ses idées personnelles, à l'espoir des études védiques qu'il avait renouvelées parmi nous, à la tâche brillante d'un enseignement dont il avait été le restaurateur infatigable, à l'affection de tous ceux qui avaient pu connaître cette âme droite et généreuse. Aujourd'hui c'est Gustave Garrez qu'atteint une mort aussi imprévue que soudaine. Nulle part le deuil de cet homme excellent, de ce savant accompli ne saurait éveiller des regrets plus amers que dans notre Société. Il n'a pas seulement été invariablement, comme il était dans sa nature, un de ses membres assidus, dévoués. La surprenante étendue de ses connaissances faisait de lui un des représentants les plus complets de cette vaste encyclopédie que la Société embrasse dans son horizon. C'est notre Journal qui garde dans quelques articles d'un caractère vraiment magistral les traces les plus expressives de son grand savoir, de son lumineux esprit.

Pierre-Gustave Garrez était né le 20 avril 1834, à Rome, où son père, grand prix d'architecture, était alors pensionnaire de l'Académie de France. Il revint tout enfant à Paris et fit au collège Henri IV, puis à Louis-le-Grand de fortes études.

C'est vers une activité extérieure que le porta d'abord le mouvement naturel d'une vigueur exubérante. Engagé volontaire en 1854, il prit part, l'année suivante, dans le 6[e] régiment de cuirassiers, à la campagne de Crimée. Revenu en France, il se lassa bientôt de la vie militaire; il se fit exonérer en 1857. Ce fut pour se plonger presque aussitôt avec l'inébranlable énergie de son caractère dans un labeur incessant qui, pendant de longues années, sans autre relâche que les interruptions imposées par la maladie, devait être sa joie, et qui reste son honneur.

A ce moment sa voie lui fut marquée par les goûts littéraires très vifs dont ses premières études avaient laissé en lui le germe fécond. Il tâtonna peu de temps. Le hasard de ses lectures le dirigea d'abord vers les littératures étrangères. Il lut de l'italien, de l'allemand; s'imposant dès le premier jour la méthode inflexible qui régla son travail dans la suite, il s'assimila les deux langues par un effort dont l'énergie suffit, sans arrêt, sans distraction, à tout le labeur marqué d'avance par une volonté réfléchie et exigeante. La lecture de l'*Histoire de l'antiquité*, de Max Duncker, fixa sur l'Orient ses prédilections hésitantes. Seul, sans direction, sans conseil, armé du *Manuel* de Benfey, il se mit à apprendre le sanscrit avec cette précision et cette rigueur qui sont les marques de son esprit. Le cercle de ses travaux s'élargit vite. Une haute curiosité intellectuelle l'avait seule poussé dans les chemins où il s'engageait. Il n'admettait pas qu'ils devinssent pour lui des impasses. L'Inde le mena à l'Iran, l'Iran aux langues et aux civilisations sémitiques de l'Asie antérieure. Il cultive tour à tour le zend, le persan, le pehlevi, l'arménien, l'hébreu, l'arabe, le syriaque, et la variété de ces études ne fait jamais tort à leur solidité. Son application est si tenace, sa tâche si bien conduite, son esprit si sûr, qu'il porte légèrement un fardeau sous lequel d'autres auraient plié. Dans l'Inde même, son horizon s'étend de proche en proche : c'est de l'histoire qu'il lui faut, par conséquent des enchaînements, des points de comparaison. Du sanscrit, il descend aux prâkrits, aux idiomes irréguliers

du bouddhisme, puis aux langues modernes de souche âryenne. Il en suivit toutes les branches avec l'attention la plus pénétrante, sans négliger d'acquérir entre temps des idiomes dravidiens, et en particulier du tamoul, une connaissance approfondie. Toutes ces langues, il les apprit comme s'il n'eût eu d'autre but que leur étude philologique isolée; il s'en servit comme si les vues historiques générales méritaient seules de fixer l'attention et de susciter l'effort. Rarement une érudition aussi précise, aussi bien informée, a été associée à moins de pédantisme, à plus de liberté d'esprit.

Garrez était sorti peu à peu de son premier isolement; après s'être armé par le travail solitaire, il allait demander aux cours publics des enseignements qui, dans un terrain si bien préparé, ne pouvaient manquer d'être fructueux. Il fut, quoique dans une mesure inégale, l'auditeur et l'élève de la plupart des savants qui, vers 1859 et dans les années suivantes, ont honoré chez nous les chaires orientales : Emmanuel de Rougé, Caussin de Perceval, Mohl, Dulaurier, Garcin de Tassy, Defrémery, pour ne parler que des morts. Il trouvait du loisir pour suivre des cours de philologie grecque. Il était de ceux qui, fortement trempés aux lettres classiques, en éprouvent l'impulsion féconde et en goûtent profondément le charme souverain.

Tant de filons à suivre, tant d'études à embrasser laissaient peu de place à la production personnelle. Retard d'autant plus fâcheux que Garrez n'avait pas trouvé sa vocation dès la première heure. La jeunesse a seule le don, heureux malgré ses périls, d'une certaine audace qui, en se hasardant à une production précoce, assouplit d'abord l'esprit pour cette heure prochaine où la circonspection grandissant avec l'expérience l'inclinera à la réserve, où il aura plus goût de se sentir armé, engagé par de premiers essais, maître enfin d'un instrument déjà docile. J'ai dit quel goût d'achèvement, de perfection, Garrez porta toujours en lui. Ce qui fut pour lui un ressort puissant devint aussi un obstacle. Difficile à l'excès pour lui-même, il ne pouvait se dé-

cider à livrer aux autres ce qui ne le contentait pas pleinement. Esprit large, esprit net, il lui fallait des conclusions générales entourées de démonstrations définitives; avec tant d'exigence, on risque d'écrire peu. Plus ardent à poursuivre la vérité historique que sensible aux succès que promet l'honneur des découvertes, assuré d'une indépendance qui ne lui permettait pas de sentir l'aiguillon parfois utile de la nécessité, Garrez a très peu écrit. C'est, à vrai dire, le seul souvenir pénible que laisse à ceux qui l'ont suivie cette vie si active, si noble, si désintéressée; il n'a point assez écrit pour l'honneur de la science française. Il n'a été apprécié à sa valeur que dans un cercle restreint de confrères. Il a écrit assez pour écarter de leur témoignage le soupçon d'une illusion partiale. Les connaisseurs attentifs ne s'y sont point trompés. Ils sont malheureusement chez nous moins nombreux qu'il ne faudrait.

Ses deux essais principaux, l'un à propos du Bundehesch de Justi (1869), l'autre à propos du Hâla de Weber (1872), ont paru ici. On l'y voit se mouvoir à l'aise sur les terrains les plus divers : zend et pehlevi, arabe et arménien, prâkrit et sanscrit, Inde antique et Inde moderne; familier avec la littérature classique du sanscrit, il a étudié de près les inscriptions anciennes encore médiocrement publiées; il a dépouillé du point de vue prosodique et grammatical les textes du sanscrit bouddhique. Dans le cadre modeste d'un examen critique, on le sent constamment supérieur à sa tâche; il ne se contente pas de discuter le détail avec une lumineuse précision; d'un mouvement naturel soutenu par l'érudition la plus curieuse, il s'élève toujours aux aspects larges du sujet qu'il touche. Aux notions légendaires, qui ont cours dans l'Iran sur l'Oxus, il demandera des indices sur la pénétration de la civilisation indienne dans les régions situées au nord et à l'ouest de l'Hindoukousch; à propos de Hâla, il exposera avec sa ferme sobriété des idées très neuves et que tout depuis a tendu à confirmer sur le développement relativement tardif de la littérature classique de l'Inde, sur l'existence antérieure d'une littérature conçue dans les dialectes populaires.

Il a publié soit dans ce journal, soit dans la *Revue critique*, plusieurs autres comptes rendus; aucun, fût-ce le plus court, qui ne soit marqué des mêmes caractères, qui ne porte sa forte empreinte. Sur le pâli (*Etymologisches*, dans la *Zeitschrift der D. Morgenl. Ges.*, t. XIX; — sur les Jâtakas édités par Fausböll, *Revue crit.*, mars 1873), le sanscrit bouddhique (sur la *Praçnottaramâlâ* publiée par M. Foucaux, *Journ. asiat.*, 1867), le zend (sur les Extraits de l'Avesta, publiés par Kossovicz, *Rev. crit.*, mars 1866; — sur le premier volume de l'Avesta de M. de Harlez, *Journ. asiat.*, 1876) il est également préparé. Les idiomes âryens de l'Inde moderne, leur développement, leur histoire, l'intéressaient très spécialement; il les avait tous étudiés d'aussi près que l'insuffisance des matériaux accessibles le permettait à un savant résidant en Europe; éclairé par sa profonde connaissance des périodes anciennes de la langue, il était arrivé de ce côté aux vues les plus intéressantes et les plus solides, fort en avance sur toutes les notions répandues. Nous n'avons plus pour en témoigner que son article sur le premier volume de la grammaire comparée de Beames (*Rev. crit.*, mars 1873). Rien de plus net, de plus ferme, de plus incisif. Malheureusement, ici comme ailleurs, nous en voyons juste assez pour deviner le prix infini de ce que nous a refusé soit une défiance excessive, soit un excessif besoin de perfection. Sur le peu qu'a imprimé Garrez, chacun a pu, tous les lecteurs attentifs ont dû prendre une haute opinion de son vaste savoir et de sa vive intelligence. Quelques amis ont seuls pu se faire une idée complète du large horizon qu'il avait su embrasser, qu'il avait fouillé en tous sens.

Ses recherches ont toujours été dominées par une préoccupation maîtresse : asseoir plus solidement nos notions sur l'Orient en conquérant le plus possible d'informations historiques positives. Désireux avant tout d'assurer sa marche, il pensait que, pour voir clair dans le passé de l'Inde, la meilleure méthode était moins de descendre la série douteuse ou décevante des monuments littéraires, que de remonter le cours de

l'histoire, en s'éclairant de proche en proche le long du chemin et des documents authentiques, et des témoignages étrangers, et des synchronismes, pourvu qu'ils fussent précis et dignes de confiance. Pour lui comme pour Burnell, les lettres des missionnaires, les récits des Portugais avaient fait l'objet de l'étude la plus soutenue. Il voulait, par l'observation attentive des époques plus modernes, restituer au passé la vie complexe et multiple trop souvent masquée par la tradition. Dans la phase actuelle de nos connaissances, il lui paraissait plus urgent d'étudier le bouddhisme et les langues populaires, que le védisme et les œuvres savantes; le rôle des couches profondes de la population, ce qu'il était accoutumé à appeler d'un mot expressif, *le Çûdrisme*, lui semblait plus essentiel à démêler que les prétentions souvent théoriques et artificielles du brâhmanisme dogmatique. Dans l'Iran, il s'attacha surtout à restituer, avec une précision géographique qu'il portait dans tous ses travaux, la suite exacte du développement politique, l'action des races diverses, la chronologie des idées religieuses. Sur les origines du zoroastrisme, qu'il ramenait à une époque beaucoup plus basse qu'on ne fait d'ordinaire, sur les Pahlavas, dont il avait, devançant en cela, comme sur bien d'autres points, les démonstrations ultérieures, reconnu de bonne heure le rapport étroit avec les Parthes, sur leur langue, le pehlevi, il était plein des idées les plus neuves.

Dans ce souci constant de déterminer les courants divers qui, se coupant ou se mêlant, ont fait l'histoire de l'Iran et de l'Inde, on devine quelle place devait tenir la conquête d'Alexandre et la question de l'influence grecque. Sans s'exagérer la portée démonstrative des traces qu'elle y a laissées, il était disposé, dans l'Inde, à attribuer une action plus durable et plus profonde qu'on ne l'admet d'ordinaire à l'ébranlement communiqué par le contact hellénique. Un des problèmes qui l'ont le plus attiré, qui, jusqu'à la dernière heure, ont le plus incessamment inspiré ses recherches, était celui qui se rattache à la légende d'Alexandre : il en avait suivi les

évolutions pas à pas en Perse, chez les Arabes, en Syrie; et on imagine qu'il n'avait pas négligé d'en étudier les ramifications jusque dans les littératures occidentales du moyen âge.

De tant de vues originales et ingénieuses, de tant de travaux minutieux et méthodiques, de tant de matériaux accumulés, les papiers de Garrez rendront-ils au moins quelques fragments dont la science puisse faire son profit?

Sa conversation, pleine d'abandon et de bonhomie, était un trésor toujours ouvert à qui voulait y puiser. Sa vigoureuse nature n'a jamais manqué d'exercer une juste autorité sur ceux qui le fréquentaient. Cette âme très forte était aussi une âme très tendre. Ses amis savent tous, ils ont tous éprouvé ce que, sous les apparences d'un inaltérable équilibre, d'une rondeur parfois un peu brusque, il portait de dévouement inquiet, ingénieux et fidèle. Par son désintéressement et par sa science, par la sûreté de sa méthode et par sa chaleur communicative, il réunit à un degré éminent tous les dons d'un professeur admirable. Entre les chaires diverses pour lesquelles il était prêt, on n'eût eu que l'embarras du choix. Il ne fut jamais chargé d'aucun enseignement. Sa chatouilleuse indépendance s'en consola sans peine.

Il eut du moins la satisfaction d'exercer plus d'une fois un enseignement officieux qui n'a pas laissé que de porter ses fruits. Près de lui Hauvette-Besnault trouva l'appui et la direction qui le préparèrent à devenir l'initiateur de Bergaigne; sous son impulsion le regretté Stanislas Guyard se tourna vers les études orientales; après l'avoir acheminé assez avant dans le sanscrit pour lui permettre d'écrire avec compétence quelques articles de critique, il devint son premier maître d'arabe. Notre confrère, Clermont-Ganneau, ne me pardonnerait pas de passer sous silence sa dette de gratitude envers un maître qui était resté jusqu'au dernier jour un conseiller si éclairé, si infatigable. Et comment oublierais-je ce que j'ai trouvé dans son amitié d'encouragement, de lumière? Il faudrait citer tous ceux qui l'ont approché avec un goût sérieux des lettres

orientales. Je ne serai démenti par aucun d'eux en affirmant que tous, à des degrés divers, ils ressentent ce que je ressens si douloureusement moi-même, que la disparition prématurée de cet homme rare ne met pas seulement un deuil dans leur cœur, qu'elle laisse comme un vide dans leur vie intellectuelle. Garrez a eu sa part d'action dans le mouvement contemporain de l'orientalisme. Quel regret, quel dommage pour nos études qu'elle n'ait pu prendre toute l'ampleur qu'elle méritait si bien !

Pendant de longues années, notre Société a été, on peut le dire, le centre de sa vie. Ce qu'il lui a rendu de services, donné de temps, apporté d'ardent intérêt, M. Barbier de Meynard l'a rappelé déjà en termes émus. Rien ne se peut ajouter à un témoignage si autorisé, si chaleureux. Garrez était très occupé de faire de la Société asiatique ce qu'elle doit être, le foyer commun de la famille orientaliste parmi nous. Il avait su y fixer un cercle peu nombreux mais fidèle, attiré par sa cordialité enjouée, par sa chaude sympathie intellectuelle, par son savoir toujours libéral. C'est certainement là, parmi les travailleurs qu'il voyait se former pour l'honneur de nos études, qu'il a connu quelques-unes des meilleures heures de sa vie.

Cette vie se ferme sans avoir conquis dans le public la réputation légitimement due à tant de travail et de mérite. C'est une tristesse pour les amis de Garrez. Quant à lui, jamais une pareille préoccupation ne l'a effleuré. Il était aussi supérieur à la vanité qu'étranger à l'ambition. Sa noble carrière, toute pleine d'une activité sans agitation quoique sans repos, gouvernée par une âme haute et sereine, éclairée par un esprit admirablement ferme et étendu, restera inoubliable à ses confrères et à ses amis; elle leur sera, mieux qu'un cher souvenir, un modèle fortifiant. Quelle récompense plus enviable pour un homme qui, avec la patrie, a surtout passionnément aimé deux choses : la science et l'amitié?

E. Senart.

SÉANCE DU 9 NOVEMBRE 1888.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Ernest Renan, président.

Le procès-verbal de la séance du 11 mai est lu et la rédaction en est adoptée.

Il est procédé à la nomination de la commission du *Journal.* La commission sortante est réélue; M. Maspero est nommé membre de cette commission, en remplacement de M. Bergaigne, décédé.

Sont nommés membres du Conseil, à titre provisoire et jusqu'à ratification par l'Assemblée générale: MM. Sylvain Lévi et Clément Huart, en remplacement de MM. Bergaigne et Hauvette-Besnault, décédés.

Sont nommés membres de la Société :

M. EMMANUEL-ÉDOUARD CHAVANNES, agrégé de l'Université, rue du Sommerard, 13, présenté par MM. Cordier et Barbier de Meynard.

M. ROBERTSON SMITH, bibliothécaire de la bibliothèque de l'Université de Cambridge, présenté par MM. Zotenberg et Renan.

Le Conseil approuve un échange de local pour le dépôt des publications de la Société dans les bâtiments de l'Institut.

M. Clermont-Ganneau présente quelques observations sur les particularités de la prononciation de l'arabe à Bagdad signalées dans la lettre de M. Jeannier (voir *Journal asiatique*, p. 331). Il compare certaines particularités de ce dialecte à celles de l'hébreu classique et du phénicien. (Voir ci après, Annexe I au procès-verbal, p. 503.)

MM. Halévy, Oppert, Duval et Barbier de Meynard échangent des observations sur la prononciation vulgaire de l'arabe, comparée à celle de l'hébreu et du syriaque.

M. Groff rapproche de la légende de Jonas un fragment

du papyrus magique selon lequel on apaise la tempête en prononçant le nom d'Adonaï.

M. Halévy présente une nouvelle explication de la formule phénicienne אש צדן בר (ou ארנם) ארני בר dans laquelle il croit trouver une allusion aux immunités accordées aux citoyens de Sidon domiciliés à Athènes et à Carthage.

M. Berger croit que l'absence de généalogie sur ces inscriptions est un indice important pour la condition servile des personnages mentionnés.

M. Halévy communique ensuite un passage d'une lettre babylonienne à Aménophis III, dans laquelle le nom de la Babylonie est *Sanhar*. (Voir Annexe II au procès-verbal, p. 505.)

La séance est levée à 6 heures.

LISTE DES OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Gouvernement de l'Inde. *Annual administration reports of the forest administration, Madras presidency for the official year 1885-1886.* Madras, 1887, in-4°.

— *For the official year 1886-1887.* Madras, 1887, in-4°.

— *Selections from the letters, dispatches, and other State papers preserved in the Bombay secretary.....*, vol. I et II. Bombay, 1887.

— *Archaeological survey of Bengal Reports, 1887.* Calcutta, 1888, in-12, 5 exemplaires.

— *Même Revue : Penjab and Rajputana, 1883-1884,* with index, vol. I to XXIII. Calcutta, 1887.

— *Manual of the Sikkim-Bhutia language,* by Graham Sandberg. Calcutta, 1888, in-8°.

— *Catalogue of the library of the India-Office,* vol. I, index, 1888, in-8°.

— *Catalogue of the sanskrit manuscripts in the library of the India-Office,* Vedic manuscripts, by J. Eggeling. London, 1887, in-4°.

— *Bibliotheca Indica,* Sher-Phyin, fasc. 1. Calcutta, 1888.

— Ibn Hajar, *Dictionary of persons who knew Mohammed*, vol. II, 12-13. Calcutta, 1887.

— *The Maasir-al-umara*, I, 5-8. Calcutta, 1887-1888.

— *Zafarnamah*, II, 4-6. Calcutta, 1888.

— *The Varáha-Puráṇa*, fasc. 4-6. Calcutta, 1887.

— *The Madana Párijáta*, fasc. 1, 1887.

— *The Kúrma Puráṇa*, fasc. 5-6. Calcutta, 1887.

— *Tattva-chintámani*, fasc. 8. Calcutta, 1887.

— *Chaturvarga-chintámani*, III, 1, 1888.

— *Çrauta-sutra of Çankháyana*, I, 5, 1887.

— *Uvásagadasáo*, fasc. 4, 1887.

— *Paráçava Smṛiti*, fasc. 6, 1888.

— *Ashṭasáhasriká prajñápáramitá*, fasc. 4, 1887.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LVI, II, n° 4; vol. LVII, II, n° 1.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° 2, février; n° 3, mars 1888.

— *Proceedings of the Royal geographical Society*, vol. X, n[os] 7 à 11. Londres, 1888.

— *Journal of the Royal Asiatic Society*. July 1888.

— *Journal of the China branch of the Royal Asiat. Society*, XXII, 5. Shanghai, July 1888.

— *Giornale della Societa Asiatica italiana*, vol. II, 1888.

Par la Société. *Revue des études juives*, n[os] 32-33, avril-juin, juillet-septembre 1888.

— *Revue africaine*, n[os] 185 à 187. Alger, 1887.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, 1[er] et 2[e] trimestre 1888. — Compte rendu n° 13.

— *Le Globe*, Bulletin, 4[e] série, t. VII. Genève, 1888.

— *Smithsonian Report*, 1885, july, part II. Washington, 1886.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. XVI, II. Yokohama, july 1888.

— *Journal of the China branch of the Royal Asiatic Society*, n° 5, 1887.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, avril, mai, juin, juillet, septembre 1888.

— *Annales du musée Guimet*, vol. XII, I, *Le Râmâyana*, par Ch. Schœbel, 1888.

— *Essai sur le gnosticisme égyptien*, par E. Amélineau. Paris, Leroux, 1887.

— *Revue des travaux scientifiques*, t. VII, 12; t. VIII, 1-2.

— *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin.* Vierter Band, Verzeichniss der persischen Handschriften, von Wilhelm Pertsch. Berlin, 1888.

— *Notices of sanscrit mss.*, by Rajendralala Mitra, vol. IX, I, 1886-1887. Calcutta, 1887.

— *Mémoires de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*, nos 8-9-10. Saint-Pétersbourg, 1887.

— *Bulletin de l'Académie.* Tome XXXII, novembre 1887.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*, décembre 1887, avril-mai-juin 1888.

— *Malcolm's History of Persia* (Modern), edited and adapted to the persian translation of Mirza Hairat, with notes and dissertations, by lieut.-colonel M. H. Court. Lahore, 1888.

— *History of the Sikhs*, by major H. Court. Lahore, 1888.

Par l'auteur. *Cours éclectique, graduel et pratique de la langue chinoise parlée*, par C. Imbault-Huart, t. I, II et IV. Paris, 1887.

— *The martyrdom and miracles of St. George of Cappadocia*, the coptic texts with an english translation, by E. W. Budge. London, 1888.

— *Nederlandsch-Chineesch Woordenboek*, door Dr. G. Schlegel, IV, I. Leiden.

— *Diverses études*, par William Groff (2e édition). Paris, 1888.

— *Mekka* avec un atlas, par le Dr. C. Snouck Hurgronje, I, Haag, 1888.

Ollivier Beauregard, *Études égyptiennes*. Paris, 1888.

ANNEXE N° 1
AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 NOVEMBRE.

SUR QUELQUES POINTS DE L'ARABE VULGAIRE INTÉRESSANT LA PHILOLOGIE SÉMITIQUE, PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

Dans l'intéressante lettre écrite de Bagdad par M. Jeannier et publiée dans le dernier cahier du *Journal asiatique*[1], se trouvent deux observations relatives à l'arabe vulgaire qui méritent d'être relevées, car elles touchent d'une façon générale à la philologie sémitique.

La première est d'ordre phonétique. M. Jeannier signale la prononciation des mots tels que قبل *qabl* « avant » = *qâbel;* مثل *mitl* « comme » = *mítel;* فهد *fahd* « guépard » = *fâhed;* كلب *kelb* « chien » = *kéleb;* كذب *kidb* « mensonge » = *kédeb;* صدق *sidq* « vrai » = *sédeuq;* حبر *hibr* « encre » = *hébeur;* نمت *nimt* « j'ai dormi » = *német*, etc.

Un phénomène analogue se rencontre, dit-il, dans le dialecte barbaresque. On peut ajouter qu'il en est de même dans le dialecte syrien. Nous avons donc là l'application d'une loi générale. J'ai autrefois appelé l'attention sur cette prononciation qui m'avait paru extrêmement curieuse, parce qu'elle reproduit tout à fait le mécanisme bien connu des formes ségolées de l'hébreu et établit entre cette langue et l'arabe vulgaire — par-dessus la tête, pour ainsi dire, de l'arabe littéral — un lien phonétique étroit. En réalité, dans ces mots théoriquement monosyllabiques, le *soukoûn* qui frappe la dernière articulation n'est pas supprimé, mais transformé en une voyelle brève non accentuée congénère du *segol* hébreu; l'accent reste sur la première voyelle. C'est exactement ce qui se passe dans les formes ségolées hébraïques telles que

[1] Septembre-octobre, p. 342 et 343.

מלך *mélek* «roi» pour *malk;* ספר *sêfer* «livre» pour *sifr;* קדש *qódech* «sainteté» pour *qodch*[1], etc. Ce qui achève de rendre le rapprochement tout à fait probant, c'est qu'en arabe vulgaire comme en hébreu ces formes ont toujours l'accent sur l'avant-dernière syllabe (elles sont en hébreu de la catégorie des formes dites *milel*) et que, de plus, elles se contractent ou se développent dans les mêmes conditions, suivant qu'elles sont ou non combinées avec des suffixes. C'est ainsi que si, en hébreu, on dit, par exemple, *mélek* «roi» et *malki* «mon roi», on dit de même en arabe *kéleb* «chien» et *kelbi* «mon chien».

La seconde observation que j'ai à présenter tend à nous faire pénétrer encore plus avant dans la morphologie de la grammaire sémitique. M. Jeannier note dans le dialecte arabe de Bagdad l'existence de formes telles que : *chounouh* (pour *chouhouh*) «qu'est-ce?»; *ʿaleînouh* pour *ʿaleihi* (*aleihou*) «sur lui»; *abounouh* pour *abouhou* «son père». On avait déjà constaté à Mossoul[2] l'existence de la forme *fînouh* pour *fiyouh*, فيه, «dans lui», qui paraît bien rentrer dans le même groupe. Faut-il considérer dans cette forme *nouh*, au lieu de *hou*, qu'affecte ici le pronom suffixe de la troisième personne du masculin singulier, le *n* comme une intercalation euphonique plus ou moins parasitaire, ou encore comme un élément appartenant au mot précédent? Faut-il, au contraire, l'envisager comme faisant partie intégrante du suffixe, et comme le témoin d'une forme maintenant disparue de ce suffixe, qui aurait été *nouh* au lieu de *houh?* Je n'essayerai pas de trancher la question aujourd'hui, mais je crois devoir rapprocher ce fait d'un autre fait qui existe en phénicien et qui n'a pas encore été entièrement élucidé. M. Barth, dans un travail

[1] Le même mot en arabe vulgaire employé, par exemple, comme nom de la ville de Jérusalem, القدس *el-Qods* «la Sainteté», se prononce *el-Qo'deus* (*el-'ódeus* avec la transformation du *q* en *hamzé*). Prononcez de même *bénet*, *chémeus* (= שֶׁמֶשׁ), au lieu de *bint*, *chems* «fille, soleil,» etc.

[2] Socin, *Arabische Sprichw.*, 1878, p. IX.

récent[1], a essayé de montrer que le phénicien, s'écartant en cela du reste de la famille sémitique, possédait une forme spéciale du suffixe du pronom de la troisième personne du masculin pluriel, נם *nam* ou *nem*, correspondant à l'hébreu הם *hem*, à l'arabe هُم *houm*, etc., c'est-à-dire une forme où un *h* se substituait à un *n*. La filiation des formes du pluriel et du singulier étant constante pour ce suffixe, on serait, par analogie, conduit à supposer qu'au pluriel נם pourrait correspondre à un singulier ן. Déjà M. J. Derenbourg avait proposé, dans l'inscription d'Echmounazar[2], de considérer le mot fort embarrassant בן comme l'équivalent de בה «dans elle». Nous arrivons ainsi tout à fait à l'hypothèse d'une forme du suffixe ן = ה au singulier, et les partisans de cette hypothèse pourraient peut-être en revendiquer une confirmation dans le phénomène que nous présente l'arabe vulgaire. Ce ne serait pas la première fois que le phénicien recevrait quelque lumière de ce côté[3], par en bas, si l'on peut s'exprimer ainsi.

ANNEXE N° 2
AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 NOVEMBRE.

COMMUNICATIONS DE M. HALÉVY.

I

Les inscriptions votives de Carthage mentionnent une série de personnages sidoniens, אש צדן, dont l'état civil

[1] *Zeitschr. d. deutsch. morg. Gesellsch.*, 1887, p. 642.

[2] *Corp. inscr. sem.*, I, p. 16, l. 4.

[3] Voir, par exemple, dans l'ordre lexicographique, mon article : *Le mot chillek «sauver» en phénicien et dans l'arabe vulgaire* (*Recueil d'archéologie orientale*, fasc. III, p. 165).

semble être précisé par le mot בר suivi d'un nom propre. Quelquefois ce mot est répété deux fois avec un nom propre différent. D'autres fois, ces indications sont suivies de l'expression למיעמס à laquelle se joignent parfois les mots עם קרתחדשת (*Corpus*, t. I., fasc. III, p. 345). Le sens de ces formules étant resté très énigmatique jusqu'à ce jour, je prends la liberté de proposer une solution qui m'a été inspirée par une inscription grecque que j'ai rencontrée dernièrement dans le beau recueil de textes étrangers publié par A. Lannier, imprimeur. Parmi les textes communiqués et traduits par M. M. B. Haussoullier, maître de conférences à l'École des hautes études, figure un décret rendu par les Athéniens sur la proposition de Képhisodotos, en l'honneur du roi de Sidon. Ce décret est de la première moitié du IVe siècle (*C. I. A.*, II, 86). Il est ainsi conçu :

Μενέξενος εἶπεν· τὰ μὲν ἄλλα καθά | περ Κηφισόδοτος· ὁπόσοι δ' ἄν Σιδω | νίων οἰκοῦντες ἐς Σιδῶνι καὶ πολι|τευόμενοι ἐπιδημῶσιν κατ' ἐμπορ|ίαν Ἀθήνησι, μὴ ἐξεῖναι αὐτοὺς μετ|οίκιον πράττεσθαι μηδὲ χορηγὸν | μηδένα καταστῆσαι, μηδ' εἰσφορὰν | μηδεμίαν ἐπιγράφειν.

« Ménexénos a proposé : qu'il en soit comme a proposé Képhisodotos, mais quant à tous ceux des Sidoniens, domiciliés à Sidon et y jouissant des droits politiques, qui séjourneront à Athènes pour affaires de commerce, qu'il ne soit pas permis de lever sur eux la taxe de séjour ; qu'aucun d'eux ne soit soumis à la chorégie, ne soit inscrit pour payer les contributions extraordinaires. »

Nous voyons ici l'existence à Athènes d'une classe de Sidoniens qui étaient exempts de toutes les impositions que les autres devaient payer à la ville. Les textes carthaginois semblent indiquer que la même classe de Sidoniens privilégiés existait aussi à Carthage : c'est à mon avis le sens du groupe לָם־יֵעָמֵס=למיעמס « qu'il ne soit pas imposé ». Quand un Sidonien de cette classe se faisait naturaliser Carthaginois, il prenait la qualité de עם קרתחדשת « de nationalité carthaginoise », en y ajoutant parfois le nom ou les noms

de celui ou de ceux qui lui servirent de parrains ou de garants et dont il devenait l'attaché ou l'affilié. Cet état civil est exprimé par le mot בד, identique à l'hébreu בַּד « bâton, branche, membre du corps ». Cette signification de בד a été constatée naguère dans l'inscription phénicienne du Pirée où les membres de la communauté sidonienne sont appelés בד ערנם.

II

La désignation de la Babylonie tout entière par בָּבֶל ne se retrouve que dans les livres les plus modernes de la Bible. Les anciens auteurs appliquent ce nom à la seule ville de Babylone et donnent au pays dans son ensemble le nom de שִׁנְעָר que les Septante transcrivent *Senaar*. Dans mes écrits antérieurs j'ai repoussé à la fois l'étymologie qui, contre la nature des radicales, le dérivait de שני־נהר « deux fleuves », et celle qui le faisait venir d'un mot sumérien imaginaire *sunger*, et j'ai proposé d'y voir un composé de שְׁנֵ־עָר « deux villes, Dipolis », en rappelant les noms analogues : מִצְרַיִם « deux villes frontières », Tripolis, Pentapole, Décapolis, etc. Ce sont sans doute les villes de Sumer et d'Accad qui ont donné la désignation indigène de la Babylonie : « pays de Sumer et d'Accad ». Si la ville de Sumer n'a pas encore été retrouvée, il ne faut pas oublier que l'ancienne géographie de ce pays est très mal connue et qu'un hasard favorable peut combler cette lacune à un moment donné, comme cela vient d'arriver tout récemment pour la ville d'Accad.

Cette étymologie, qui n'était naguère qu'une hypothèse, est maintenant confirmée par les tablettes babyloniennes découvertes en Égypte. Dans une lettre adressée par le roi d'Alashiya en haute Mésopotamie à Aménophis III, roi d'Égypte, son allié, le premier demande à celui-ci qu'il ne conclue aucun traité ni avec le roi de Babylone ni avec le roi des Hittites, afin que lui-même puisse maintenir l'équi-

libre entre ces puissances rivales, mais également dangereuses pour son pays. Ses paroles sont :

20. *Itti šar Hatte u itti šar Šanḫar*
21. *ittišunu la tašakin anaku*
22. *minumme šulmanu ša ušebilu*
23. *ana yâši ù anaku II šanitu ana elika*
24. *uterru*

« Avec le roi de Hatte et le roi de Babylonie ne fais pas de traité. Moi, quel que soit le cadeau de paix qu'ils m'apporteraient, deux fois autant je te le rendrai. »

La forme *Šanḫar* pour la Babylonie répond aussi strictement que possible à l'hébreu שנער, attendu qu'en écriture cunéiforme le ע sémitique ne peut être figuré que par un *ḫ*. Il en résulte de plus qu'au xvᵉ siècle avant l'ère vulgaire, un siècle avant l'exode des Hébreux, tous les sémites du nord appelaient la Babylonie שִׁנְעָר, et comme ce mot porte un cachet phénicien, il est permis d'en conclure en outre que l'idiome parlé à cette époque dans la Mésopotamie supérieure était un dialecte phénicien et nullement araméen. En araméen ce devait être תנער. C'est précisément l'opinion que j'ai défendue dans mon mémoire sur la langue des Hittites (*Revue des études juives*, 1887).

ANNEXE N° 3

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 NOVEMBRE.

L'INSCRIPTION ARAMÉENNE DE LIMYRA.

M. Sachau a publié et commenté dans les *Comptes rendus de l'Académie de Vienne* (classe de philosophie et d'histoire, 1887, p. 3-7) une inscription araméenne, découverte près de Limyra en Lycie. Cette inscription, qui ne contient qu'une

seule ligne, et encore est-elle mutilée, a ce double intérêt d'être, avec l'inscription du lion d'Abydos, la seule inscription paléo-araméenne trouvée en Asie Mineure, et d'être accompagnée d'une version grecque. M. Sachau lit l'inscription comme il suit :

--ם תורנה זנה רתים בר ארזפי עבד אחר מן זי מ

M. Sachau observe qu'au lieu de ר dans תורנה on peut lire ד, soit תודנה. Il laisse inexpliqué le commencement de l'inscription ם.. תורנה, et se demande s'il n'y aurait pas là un terme technique désignant une construction funéraire [1].

Je crois que c'est en effet de ce côté qu'il faut chercher. Mais si l'on observe que la lecture תודנה est aussi justifiée que la lecture תורנה; que le fac-similé ne laisse pas de lacune entre ם et ת, et que par suite il n'y a pas lieu de séparer ם; enfin qu'il manque une lettre devant ם; le groupe סתודנה *stôdnh* suggérera aussitôt le nom pehlvi et persan du monument funéraire, *astôdân*, pehlvi [pehlvi], persan استودان, littéralement « place des ossements, ossuaire ».

Le mot étant un terme technique, il n'y a pas à s'étonner de rencontrer un terme persan dans un texte araméo-grec : il s'agit d'ailleurs d'une région où a régné la domination persane; elle y a régné à l'époque même à laquelle, d'après le caractère, appartient l'inscription, le ve siècle avant notre ère.

A cette époque, la forme relativement moderne *astôdân* n'existait pas encore; on était encore à l'étape perse et zende et le mot était *astôdâna;* l'*a* du suffixe serait-il encore caché dans le ה de l'araméen?

Les premiers mots signifient donc « A fait ce tombeau (A)rtîm, fils d'Arzapî, après... ». M. Sachau a déjà remarqué la physionomie persane des noms *(A)rtîm* et *Arzapî*, qui cadre parfaitement avec le caractère persan d'*astôdâna* et avec le lieu et le temps d'origine de l'inscription. On a retrouvé

[1] La version grecque a κατεσκευάσατο τὸν τάφον.

dans d'autres inscriptions lyciennes les noms Ἀρτίμας et Ἀρσάπης. Je n'oserais rien suggérer pour le mot *Artîm*; sinon qu'il rentre dans la vaste famille onomastique des *Arta*. *Arzapî* rappelle singulièrement le zend *erezifya*, sanscrit *ṛjipiya* «le faucon».

J. Darmesteter.

SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1888.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Barbier de Meynard, vice-président.

Le procès-verbal de la précédente séance est lu et la rédaction en est adoptée.

M. Barbier de Meynard rend hommage en ces termes à la mémoire de M. Garrez, secrétaire adjoint et bibliothécaire de la Société :

«En l'absence de M. Renan que l'état de sa santé retient loin de nous aujourd'hui, c'est à moi que revient le douloureux privilège d'adresser un dernier adieu à notre cher et regretté confrère Gustave Garrez, qui vient de nous être enlevé d'une façon si imprévue et si cruelle. Je n'ai pas à faire son éloge : vous l'avez tous connu, vous avez pu apprécier le dévouement avec lequel, pendant plus de vingt années, il s'est consacré aux intérêts de notre Société. C'est à lui que notre bibliothèque et nos finances doivent leur relèvement. Dans les périodes les plus difficiles de notre existence, quand nous n'avions de stabilité ni dans notre résidence ni dans nos ressources pécuniaires, M. Garrez était toujours là, au premier rang, pour conjurer le péril et raffermir notre situation. C'est sous sa direction que la bibliothèque, désorganisée par de trop fréquentes migrations, a été reconstituée et rendue accessible aux travailleurs. C'est grâce à sa vigilance et à sa sollicitude que notre budget a vu peu à peu se former et s'accroître les excédents de recette qui nous permettent aujourd'hui d'augmenter le nombre de

nos publications et de mieux répondre de la sorte à la destination d'une Société telle que la nôtre.

« Les articles que notre confrère a insérés soit dans le *Journal asiatique*, soit dans d'autres recueils savants, suffisent, si peu nombreux qu'ils soient, pour donner la mesure de sa vaste érudition, de sa critique exercée et de la pénétration de son esprit. Partout où son activité scientifique le dirigeait, non seulement il était au courant des progrès accomplis, mais on peut affirmer que, dans certaines questions, il était en avance sur les maîtres les plus autorisés. Malheureusement sa modestie, qui allait jusqu'à la défiance de ses propres forces, l'a toujours empêché de nous communiquer les trésors qu'il ne cessait d'amasser. Son cœur était, comme son savoir, apprécié seulement de quelques amis, mais ceux-ci savent ce qu'il recélait de bonté, de sensibilité et de dévouement. Un de ces privilégiés nous dira bientôt, dans une notice détaillée, tout ce qu'était l'homme et le savant, mais je tenais à rappeler, dès le début de cette séance, le vide cruel que la perte de cet excellent confrère laisse dans nos rangs et à exprimer, au nom de tous, le sentiment de reconnaissance qui perpétuera son souvenir parmi nous. »

Lecture est donnée d'un avis du Ministère annonçant que l'allocation trimestrielle de la Société est ordonanncée.

Le Conseil autorise M. Specht, membre de la Commission des fonds, à prendre la signature de la Société pour toutes les affaires financières de la Société.

Sont nommés membres de la Société :

M. l'abbé Graffin (René), professeur de syriaque à l'Université catholique, présenté par MM. Rubens Duval et Barbier de Meynard;

M. Grosset, licencié ès lettres à la Faculté des lettres de Lyon, présenté par MM. Senart et Lévi;

M. Touhami ben Larbi, interprète judiciaire assermenté à Ksar El-Tir, présenté par MM. Colin et Houdas.

M. Duval explique le syriaque *loulârâ* qui rend dans la traduction du Nouveau Testament (*Act.* XVIII, 3) le grec *σκηνοποιός* « fabricant de tentes ». Ce mot rappelle les noms de métier en *ârâ* (grec, *αριος*; latin, *arius;* français, *aire*); *loul* serait écourté de *loulâb,* le feuillage dont on fait les huttes, pour la fête des Tabernacles. *Loulâb* en serait réduit à *loula,* qui se contracte avec *ârâ* en *loulâra.*

M. Halévy croit que *loul* n'est pas contracté de *loulab;* c'est le talmudique *loul* « cage ». M. Clermont-Ganneau adopte cette vue. M. Duval objecte que le sens de *loul* lui paraît trop éloigné, il préférerait rapprocher l'hébreu biblique לֻלָאֹת qui s'entend d'une partie de la tente.

M. Halévy signale le mot *tam* « résolu, décidé », qui ouvre l'inscription nouvelle d'Athènes, dans l'expression *thamliphul* du *Pœnulus,* et rapproche le mot למחת qui suit l'énumération des dragmes dans la même inscription, des termes *nuḫḫutu* et *maḫiṣ* des contrats babyloniens de l'époque des Achéménides. Il traite ensuite divers problèmes relatifs au royaume d'Édesse, à l'idiome de l'ancien pays de *Suḫi,* situé entre le Balich et l'Euphrate, et à l'origine du mot hébreu תֵּבָה « arche ». Voir ci-après, p. 513.

La séance est levée à 6 heures.

LISTE DES OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* 1888; part. I (partie historique), n°s 1-2; part. II (partie philologique), n°s 2-3.

— *Proceedings* de la Société, n°s 4, 5, 6, 7, 8.

— *Revue africaine,* n° 188.

— *Proceedings of the Royal geographical Society,* décembre 1888.

— *Société de géographie* (comptes rendus), n°s 14-15.

Par l'éditeur. *Polybiblion,* partie technique, 11e livraison (novembre); partie littéraire, 5e livraison (novembre).

— *The American Journal of archeology,* sept. 1888.

Par l'éditeur. *Revue critique*, n°s 46, 47, 49, 50.

— *Revue archéologique*, septembre-octobre.

Par l'auteur. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, erster Theil, 1889.

— Dr Biljinger, *Die Babylonische Doppelstunde*, brochure de 52 p. in-4°.

— A. Weber, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 5er Band. *Verzeichniss der Sanskrit- und Prakrit-Handschriften*, II, 2 (p. 355-827, in-4°).

— Rubens Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, fasc. premier, 1888, 348 et 22 p.

— Howort, *History of the Mongols*, part. III, *The Mongols of Persia*, 776 p., in-8°.

— Joseph D. Milik-Beglaroff, *Archæological Survey of Bengal*, Calcutta, rapport sur 1887 (en 2 exemplaires) et sur 1888 (en 4 exemplaires).

— A. de Gubernatis, *Dictionnaire international des écrivains du jour*, 5e livraison, Cac-Cer, Florence, 1888.

Par le Ministère. *Journal des Savants*, octobre-novembre.

ANNEXE

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE.

COMMUNICATIONS DE M. HALÉVY.

1. תם et למחת.

Ces deux mots de la nouvelle inscription phénicienne d'Athènes présentent encore quelque obscurité; il ne sera donc pas superflu d'y revenir à ce moment. Quant au premier, tout le monde y a reconnu le correspondant du verbe hébreu תַּם, mais on pouvait conserver un certain doute sur l'exactitude de mon interprétation de la phrase תם בד צדנם לעמר... par «Les citoyens sidoniens ont décidé (ou dé-

crété) de couronner, » etc. Ce doute disparaît définitivement grâce à un passage punique du Pœnulus de Plaute qui contient ce verbe. Je fais allusion au verset 6 qui est ainsi conçu : *Ys siddobrim chi fel*[1] *yth chil ys chon them liful* = יש שדברים כ פעל אית כל אש כן תם לפעל, mot à mot : « il y en a qui disent qu'il a fait tout ce qu'il avait décidé de faire ». M. Schröder traduit à tort les quatre derniers mots : « quod rectum est ad faciendum ». La traduction de Plaute est au contraire d'une exactitude parfaite : « Eum fecisse aiunt, sibi quod faciendum fuit ». L'analogie de תַּם לְפַעַל avec תַּם... לְעַטֵּר de l'inscription d'Athènes est des plus étroites et rend absolument certaine la traduction par la forme active « .... ont décidé de couronner ». C'est une nouvelle preuve qu'il ne faut pas lire תם ב[י]ד ou תם בַּד « il a été décrété par (la main ou les mains) » comme on l'a naguère proposé.

Sur le second terme, למחת, qui suit le mot דרכנם, דרכמנם (lignes 3 et 6) « dariques (?), drachmes », je n'ai qu'un rapprochement assez obscur en lui-même. A partir du règne de Nabonide, on remarque souvent dans les contrats babyloniens que l'énumération des poids-monnaies est accompagnée du mot *nuḫḫutu* remplacé quelquefois par *maḫiṣ*. Ainsi : *BAR mana 6 ṭu kaspu ša ina 1 ṭu bitqa nuḫḫutu*, mot à mot : « Une demi-mine et six sicles qui en un sicle pièce *nuḫḫutu* » ; *ù 1 mana nuḫḫutu ša ina 1 ṭu bitqa nuḫḫutu*, mot à mot : « et une mine *nuḫḫutu*, qui en un sicle pièce *nuḫḫutu* » ; *6 mana maḫiṣ* « six mines *maḫiṣ* ». Le mot *maḫiṣ* a toute l'apparence d'un permansif du verbe *maḫaṣu* (מחץ) « frapper », et j'incline à y voir avec M. Pinches des sicles estampillés (*stamped*) et contrôlés par l'administration compétente. Le verbe *nuḫḫutu* rappelle l'arabe نحت « tailler, creuser », et peut exprimer aussi l'idée de contrôle. Si cette hypothèse se confirmait, la traduction de דרכמנם לְמֻחת par « drachmes estampillées ou

[1] Je lis *chi fel* au lieu de *thifel* (Schröder). La confusion des lettres *c* et *t* est facile dans le manuscrit de Plaute et M. Schröder lui-même a déjà corrigé, et avec raison, *chem* en *them*.

contrôlées » gagnerait en vraisemblance et le lexique hébréo-phénicien s'enrichirait du verbe jadis inconnu : לכמח « estampiller, timbrer, contrôler ».

2. Le nom babylonien 𒀜 𒄀 *-e-du.*

Ce nom se trouve dans une tablette babylonienne publiée tout récemment par M. Pinches (*Proceedings*, june 5, p. 526 et suiv.). Le savant assyriologue transcrit ce nom *Abi-gi-e-du* en prenant le premier signe 𒀜 *ad* pour l'idéogramme ordinaire de *abu* « père » et en lisant le reste phonétiquement *gi-e-du*. Je crois qu'il faut lire *Malak-edu* « le Dieu Malak est unique ». L'équation *ad-gi* = *Malaku* est connue depuis longtemps par les syllabaires, mais qui plus est, il s'agit ici sans aucun doute et malgré l'absence du déterminatif divin, non de *malaku* « conseiller », mais du dieu Malak, identifié avec *Raman* ou *Hadad* dans le culte du pays de *Suḫi*, situé entre le Balichus et l'Euphrate dans la Mésopotamie supérieure. Cette équivalence est formellement indiquée dans une tablette inédite dont M. Bezold a donné plusieurs extraits dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1887, p. 377. Le dieu Malak revient dans les inscriptions de Palmyre sous la forme combinée מלכבל *Μαλαχϐηλος*, associé à עגלבול *Ἀγλιϐωλος*. On le constate aussi à Amathonte de Chypre sous la forme de *Μάλικα* où il est identifié avec Hercule (*Μάλικα, τὸν Ἡρακλέα Ἀμαθούσιοι*, Hesychius).

3. *Μανουοορρα Αὐυρήθ.*

Isidore de Charax mentionne dans l'Osroène, ou royaume d'Édesse, une citadelle avec une source dont le nom est écrit *Μανουοορρα Αὐυρήθ* ou *Μαννούορρα Αὐυρήρ*. La citadelle était située sur la route de Zeugma à Séleucie, à droite de *Κοραία ἡ ἐν Βατάνη*, avant d'atteindre le fleuve Balicha (= Balichus, le *Balich* d'aujourd'hui). M. Nöldeke (Alfred von Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des König-*

reichs Osrhoëne, p. 23) a parfaitement reconnu que **Κοραία ἡ ἐν Βατάνῃ** répondait à peu près au syriaque *q'rîthâ d'Baṭnân*, mais il a cru voir dans **Μα(ν)νουο(ο)ρρα Αὐυρηθ** (ou ρ) les mots **Μάννου Ὀρροαίου Αὐρήθ** «Aureth (ou *er*) appartenant à Mannos (roi) d'Osroène». M. Nöldeke ne s'est pas expliqué au sujet du mot **Αὐυρήθ**. Si je ne me trompe, la leçon traditionnelle ne demande qu'une légère correction pour être parfaite : il faut lire **Μαννουορθα Αὐυρηθα** מנהורתא חוריתא «la caverne blanche». מנהורתא rappelle l'hébreu מִנְהָרָה (*Juges*, VI, 2) «caveau, caverne, *serdah*» et חוריתא, le féminin de חור «blanc», souvent écrit חוור dans le Talmud, ce qui rend compte du redoublement de l'υ dans la transcription grecque. L'insertion de l'*i* dans les adjectifs féminins est fréquente dans les dialectes araméens. Dans l'araméen talmudique, la forme חוורתא signifie «blancheur» et l'adjectif féminin «blanche» se dit toujours חווריתא.

4. Origine assyrienne de תֵּבָה.

Le mot hébreu qui désigne particulièrement l'arche de Noé est תֵּבָה, en syriaque תֵּאבוּתָא. Cette dernière forme, en passant chez les Arabes et les Éthiopiens, est devenue respectivement تابوت et ታቦት. L'origine du mot hébreu est restée obscure. Plusieurs savants le font dériver du mot copte ⲑⲓⲃⲓ «caisse, boîte», mais à cette dérivation s'opposent deux obstacles insurmontables, c'est que le mot copte est le produit d'une altération moderne de l'ancien vocable égyptien *ṯb* qui répond en écriture sémitique à צב ou טב. Puis la désinence féminine de תֵּבָה en atteste l'origine sémitique, tandis que cette désinence n'affecte jamais les mots d'une autre origine. Il me paraît plus naturel de penser que ce mot hébreu doit être cherché dans le pays auquel les Hébreux comme les autres Sémites ont emprunté la légende du déluge, savoir la Babylonie. Il est vrai que le récit babylonien du déluge emploie le mot *elippu* «vaisseau», mais cela n'empêche pas que le terme employé par la Genèse ait pu venir

de l'idiome du poème original. Et, en effet, un hymne babylonien au Soleil dit de ce dieu :

Alsika an-par aš qirib an-e azag-meš
aš iṣ-mi iṣ-erin tikušma
lušakna gir-II-ka aš tu-[signe cunéiforme] *sim-li*[1]

Je t'invoque, dieu Soleil au milieu des cieux purs.
Tu reposes à l'ombre du cèdre;
Tes pieds (= tes rayons[2]) s'appuient sur le coffret de cyprès.

Le sens de cette description est confirmé par un bas-relief assyrien publié naguère en Amérique. Le disque du soleil entouré de divinités cosmiques se trouve en proximité d'un grand arbre et a au-dessous de lui une sorte de coffret presque carré. Le mot signifiant «coffret» a été lu jusqu'à présent *tupat*, et n'a reçu aucune explication. Je pense que le signe [signe cunéiforme] *pat* a également la valeur *bat*. La forme *tubat* est l'état construit de *tubatu*, le type de l'hébreu תֵּבָה. Le babylonien *tubatu* pourrait bien venir du nom du roseau, *abu* (racine אבו?), en hébreu אֵבֶה; ce serait le correspondant exact de l'expression hébraïque כְּלִי גֹמֶא «vaisseau de roseau». J'ajoute que, même en conservant la lecture *tupat*, l'étymologie que je viens de proposer n'en serait nullement ébranlée, car l'orthographe moins correcte avec *p* au lieu de *b* est aussi constatée pour le mot simple qui s'écrit souvent *api* (pl.) pour *abi*. Le sens du «roseau» pour *abu* est mis hors de doute par l'idéogramme *iṣ-gi* (Delitzsch AW, p. 25, 16).

[1] R. IV, 17, 8-10 *b*.

[2] Comparez l'éthiopien አእጋረ፡አሚር፡ «les rayons du soleil», mot à mot «les pieds du soleil».

Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar, étude critique suivie de deux textes orientaux inédits, par L.-J. Tixeront, prêtre de Saint-Sulpice, professeur au grand séminaire de Lyon; Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, in-8°, 201. p.

Les origines de l'Église d'Édesse sont relatées dans un document syriaque intitulé : *La doctrine d'Addaï*, dont M. Philipps a donné une édition complète, accompagnée d'une version anglaise, en 1876. D'après ce document, l'Église d'Édesse remonterait au commencement même de l'ère chrétienne. La renommée des cures merveilleuses de Jésus étant parvenue aux oreilles du roi d'Édesse, Abgar Oukâmâ, celui-ci, qui était atteint d'une maladie incurable, écrit au Seigneur de venir lui apporter la guérison; il sait que Jésus est Dieu ou le fils de Dieu et qu'il opère par l'effet de sa puissance divine et non pas au moyen de remèdes humains. Jésus répond à Abgar que la mission qu'il remplit ici-bas l'empêche de se rendre à Édesse, mais qu'il lui enverra un de ses disciples aussitôt qu'il sera remonté auprès de son père; il le félicite d'avoir cru à sa divinité sans avoir été témoin de ses miracles, et il envoie sa bénédiction à la ville d'Édesse. Après l'Ascension, Addaï se rend en effet à Édesse, guérit le roi et un de ses grands et convertit au christianisme tous les habitants de la ville, païens et juifs. Il organise ensuite l'Église d'Édesse et, quand il sent sa fin prochaine, il consacre Aggaï pour lui succéder dans l'administration de cette Église, fait prêtre Palout qui était diacre, et nomme diacre Abschelâmâ, un scribe. Aggaï continue l'œuvre de son prédécesseur et meurt martyr après avoir subi le supplice par les ordres du fils d'Abgar qui était retourné au paganisme. Pris à l'improviste, Aggaï n'a pu imposer les mains à Palout; celui-ci se rend donc à Antioche et se fait consacrer par Sérapion, évêque de cette ville, qui lui-même avait reçu l'imposition des mains de Zéphyrin, évêque de Rome, par succession du sacerdoce de saint

Pierre. Ce document, rédigé par le scribe du roi et scellé par l'archiviste, est déposé dans les archives d'Édesse.

Il ne fait plus de doute aujourd'hui que le livre est apocryphe, et le récit qu'il renferme légendaire. La consécration de Sérapion d'Antioche (190-220) par Zéphyrin de Rome (198 ou 199-217) est un premier anachronisme; un second encore plus frappant, c'est la date que le document assigne à Palout, qui aurait vécu au Ier siècle; si celui-ci a été réellement consacré par Sérapion, il doit être placé à la fin du IIe siècle. Selon MM. Nœldeke, Nestle et Lipsius [1], ces anachronismes s'expliquent par le désir de l'auteur de faire remonter aux apôtres la fondation de l'Église d'Édesse et de rattacher cette Église à l'Église de saint Pierre.

En fait, le premier roi chrétien d'Édesse n'est pas Abgar Oukâmâ, le contemporain de Jésus, mais le roi Abgar, qui régna de 179 à 214 et que l'on désignait jusqu'ici sous le nom d'Abgar VIII, mais que Gutschmid, à la suite de ses dernières recherches sur l'histoire du royaume d'Osrhoène [2], désigne comme le neuvième du nom. Un faisceau de preuves donne à cette assertion la force d'une vérité. Gutschmid, *loco cit.*, p. 14, apporte quelques nouveaux arguments : la mère du roi converti porte le nom d'Augusta (*Augoustin* = Αὐγούστην), nom qui est impossible pour l'époque d'Abgar Oukâmâ, mais qui s'applique bien à la famille d'Abgar IX, dans laquelle on trouve les noms de Sévère et Antonin, portés en l'honneur des empereurs romains; Augusta était le titre de Julia Domna, qui a été pris comme nom propre. Procope raconte qu'Abgar se rendit à Rome à la cour d'Auguste, où il fut accueilli avec honneur; il ajoute que cet événement eut lieu avant la guérison de la maladie d'Abgar par

[1] Nœldeke, *Literarisches Centralblatt*, 1876, n° 29; Nestle, *Theol. Literaturzeitung*, 1876, n° 25; Lipsius, *Die Edessenische Abgarsage*, 1880, p. 8 et suiv.

[2] *Untersuchungen über die Geschichte des Kœnigreichs Osrhoene*, dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXXV, n° 1.

Jésus. Ce fait est controuvé, mais la vérité est qu'Abgar IX, ainsi que nous l'apprend Dion Cassius, se rendit à Rome sous Septime Sévère et qu'il y fut reçu avec une grande pompe. Sa conversion au christianisme serait postérieure à son retour de Rome et aurait eu lieu après l'an 202. Cette donnée est confirmée par un document authentique; à l'année 201, la *Chronique d'Édesse* parle du *Temple de l'église des chrétiens* en des termes qui excluent toute idée qu'à cette époque le christianisme fût religion d'État.

Signalons aussi l'édit d'Abgar après sa conversion au christianisme, dans lequel il formulait des peines contre les prêtres de Targhathâ qui se faisaient eunuques; il résulte du *Livre des lois du pays*[1], de l'école de Bardesane, que cet édit émanait d'Abgar IX. La confusion d'Abgar V et d'Abgar IX était du reste aisée à faire; tout concourait à la confusion de ces deux princes : la durée exceptionnelle de leur règne, le titre de *grand* qui semble avoir été décerné à l'un et à l'autre (comp. Gutschmid, *loco cit.*, p. 39 et 42); tous deux sont fils de Ma'nou. Le fils du premier roi chrétien qui sévit cruellement contre la nouvelle religion et fit périr Aggaï est Severos Abgar, fils d'Abgar IX, qui, selon Dion Cassius, voulut introduire à Édesse les mœurs romaines et se montra d'une cruauté insigne envers les grands du royaume. Un document publié par Cureton[2] désigne en effet Severos, fils d'Abgar, comme l'auteur du martyre d'Addaï (Aggaï dans la *Doctrine*). Des monnaies d'Édesse, antérieures au IIIe siècle, portent des emblèmes du culte païen : la tiare des rois est ornée du croissant lunaire et d'une étoile; sur le revers d'une monnaie de Wa'il est figuré un temple avec une étoile. Il est surprenant que la tiare d'Abgar IX porte encore le croissant lunaire et l'étoile sur une monnaie où ce roi est représenté avec son jeune fils Mannos (voir Gutschmid, p. 40); cette monnaie, où Mannos apparaît comme associé au trône

[1] Dans le *Spicilegium syriacum*, de Cureton, p. 20, l. 2; comp. Eusèbe *Præpar. evang.*, V, 10; Assemani, *Bibl. orient.*, I, 428, n° 26.

[2] *Ancient syriac documents*, p. 110.

de son père, doit appartenir à la fin du règne d'Abgar IX, à une époque où ce prince était déjà chrétien.

Si le christianisme ne devint à Édesse religion d'État qu'au IIIe siècle, son introduction dans l'Osrhoène remonte au moins à la seconde moitié du IIe siècle. L'Église d'Édesse est mentionnée dans le concile de 197, relatif à la controverse pascale. Entre 152 et 172, Tatien composa le *Diatessaron* qui, pendant plusieurs siècles, servit en Mésopotamie de livre canonique pour le Nouveau Testament. La version de l'Ancien Testament, appelée la Peschîtto, est placée avec beaucoup de vraisemblance vers la même époque. Composée par plusieurs interprètes qui se servirent des versions juives ayant cours en Palestine [1], la Peschitto est indépendante des versions grecques et latines. Suivant une légende qui se rattache à la légende d'Abgar, Abgar et Addaï auraient envoyé des interprètes en Palestine pour traduire les saintes écritures [2]. Le courant religieux qui s'établit entre la Palestine et la Mésopotamie se forma en dehors de l'Église d'Antioche. A la fin du IIe siècle, les doctrines hérétiques avaient pénétré à Édesse où Bardesane était un des plus brillants apôtres du gnosticisme. Abgar IX, l'ami de Bardesane, et les grands du royaume, devenus chrétiens, échappèrent difficilement à l'influence de ces hérésies. C'est contre elles vraisemblablement que réagit Palout, en s'appuyant de l'autorité de l'Église d'Antioche; de là vint que les hérétiques appelaient Paloutéens les orthodoxes d'Édesse [3].

La légende d'Abgar, telle qu'elle est présentée dans la *Doctrine d'Addaï*, aurait donc répondu au double désir des Édesséniens de rattacher leur Église d'abord aux apôtres par

[1] Voir Perles, *Meletemata Peschittoniana*, p. 8.

[2] Bar Hebræus, *Commentaire sur le psaume X*, comp. Wiseman, *Horæ syriacæ*, I, 103.

[3] Jacques d'Édesse, qui nous a transmis ce renseignement, le rapporte à saint Éphrem. M. Zahn pense que les hérétiques, dont il s'agit ici, sont les Marcionites, et que les Bardesanites et les Manichéens n'ont formé un parti à Édesse que plus tard. Cependant on ne peut nier l'importance du rôle que Bardesane joua de son vivant même à Édesse.

IMPRIMERIE NATIONALE.

l'intermédiaire d'Addaï, son fondateur, et ensuite à l'Église orthodoxe de saint Pierre par les intermédiaires de Zéphyrin, évêque de Rome, de Sérapion, évêque d'Antioche, et de Palout, évêque d'Édesse.

La donnée que Palout fut évêque d'Édesse peut être acceptée comme historique, quoique la *Chronique d'Édesse* ne mentionne pas d'évêque dans cette ville avant Qônâ, à la date de 311, époque où vivait aussi le premier évêque de Nisibe, Jacque. Mais il n'est pas douteux que les chefs de ces églises, s'ils ne portèrent pas le titre d'ἐπίσκοπος, avant le IVe siècle, avaient les attributions des évêques bien avant ce temps. M. Tixeront croit qu'on peut remonter plus haut que Palout et considérer comme évêques d'Édesse, pendant la dernière moitié du IIe siècle, Addaï et Aggaï que la légende indique comme les prédécesseurs de Palout; l'épiscopat d'Édesse commencerait donc aussitôt après l'introduction du christianisme en Osrhoène. Il est très admissible qu'Addaï est un personnage historique et qu'il fut le premier évangélisateur d'Édesse; mais sa prédication ne s'est pas bornée à cette ville; elle s'est étendue, suivant les documents syriaques et arméniens, à l'Arménie et à l'Adiabène; son action ne saurait donc être restreinte à l'Église d'Édesse, comme on pourrait le croire d'après la *Doctrine*. De plus, dans les *Actes de Barsamya*, Palout est désigné comme le premier évêque. M. Tixeront considère que ces mots ne doivent pas s'entendre d'une priorité *absolue*, mais d'une priorité *relative* à son successeur Abschelâmâ; cette interprétation nous semble forcée. Quant à Aggaï, qui ne nous est connu que par la *Doctrine* et qui, dans les autres documents, est confondu avec Addaï, si son individualité est historique, la qualité d'évêque qui lui est attribuée peut être révoquée en doute.

Il est très probable que c'est dans la dernière moitié du IIIe siècle que s'est formée à Édesse la légende d'Abgar. Eusèbe en donne une version grecque dans son histoire ecclésiastique et dit expressément que cette version a été faite sur l'original syriaque déposé dans les archives d'Édesse. Cet

original est-il le texte reproduit par la *Doctrine*, dans lequel se seraient glissées des interpolations postérieures ? M. Zahn tient pour l'affirmative ; à ses yeux, la composition de la *Doctrine* serait antérieure à Eusèbe et se placerait entre l'an 270 et l'an 290. M. Lipsius, au contraire, estime que le texte syriaque qui a servi à la version d'Eusèbe est perdu et que la *Doctrine* est un remaniement total de la légende qui eut lieu entre 360 et 390 de notre ère. M. Tixeront prend une position intermédiaire ; il admet que le texte de la version d'Eusèbe est, au fond, le même que celui de la *Doctrine* [1], mais remanié et amplifié à une époque postérieure à Eusèbe. La *Doctrine* renferme des notions précises sur la nature de Jésus qui témoignent chez leur auteur d'une connaissance des décisions du concile de Nicée. La légende du portrait de Jésus reproduite dans ce document semble avoir été inconnue à la pélerine franque qui visita Édesse sous Théodose (379-385). Ces considérations et d'autres du même genre conduisent M. Tixeront à prendre la date de 390 comme *terminus a quo* de la composition de la *Doctrine*. D'un autre côté, le *Diatessaron* est cité dans ce livre ; or, le *Diatessaron* cessa d'être en usage à Édesse sous Rabboulâ (évêque de 412 à 435) ; on n'y rencontre aucune allusion au concile d'Éphèse de 431, auquel Rabboulâ prit une part importante ; on est donc amené, pense M. Tixeront, à fixer vers l'an 430 le *terminus ad quem*. M. Tixeront ajoute que la mention de la révolte en Espagne, dont il est question dans le livre, doit se rapporter aux années 408 et suivantes, pendant lesquelles la domination de l'Espagne passa d'Honorius à Constantin, puis de Constantin à Gerontius ; mais M. Gutschmid a très bien indiqué, dans son mémoire cité plus haut, p. 13, qu'il s'agit de l'insurrection de Galba contre Néron.

[1] Il est cependant digne de remarque que le disciple de Jésus porte le nom d'Addaï dans la *Doctrine* et celui de Thaddée dans Eusèbe. Comme ce disciple est qualifié d'apôtre, le nom de Thaddée aura été substitué à celui d'Addaï pour le faire rentrer dans la liste des apôtres que les Évangiles nous ont transmise.

M. Tixeront a encore examiné les différentes formes que la légende a revêtues dans les versions grecques, latines et arméniennes; il a apporté quelques contributions nouvelles à l'histoire de la légende, qui forment en quelque sorte l'appendice de l'étude de M. Matthes sur ce sujet [1].

Un chapitre supplémentaire est consacré à la légende de l'Invention de la croix, qui est rattachée dans la *Doctrine* à la légende d'Abgar. Cette légende s'est dédoublée; à Édesse on croyait que la croix avait été découverte par Protonicé, soi-disant l'épouse de l'empereur Claude; dans l'Église grecque et dans l'Église latine, l'Invention de la croix est attribuée à sainte Hélène, la mère de Constantin. Mais la conciliation a fini par se faire entre ces deux légendes; on a admis que la croix, une première fois retrouvée par Protonicé, serait tombée entre les mains des Juifs qui l'auraient enterrée à son ancienne place, et qu'elle aurait été découverte une seconde fois par sainte Hélène. Cette légende a donné naissance à plusieurs versions dont M. Tixeront poursuit la filiation avec sagacité.

Enfin le livre se termine par trois textes de la correspondance de Jésus et d'Abgar : l'un grec, l'autre syriaque et le troisième arabe; ce dernier est accompagné d'une traduction.

Cette étude fait honneur à l'érudition de son auteur, qui est au courant de tout ce qui a été publié sur le sujet. M. Tixeront a analysé avec beaucoup de jugement les sources [2] de ces légendes, qui éveillent à un si haut degré l'intérêt du lecteur. Il a su rajeunir une discussion qui semblait épuisée.

Rubens Duval.

[1] *Die Edessenische Abgarsage auf ihre Fortsetzung untersucht*, Leipzig, 1882.

[2] La liste des auteurs, donnée p. 23 et suivantes, est suffisamment complète; M. Tixeront aurait pu citer, pour Jacques de Saroug, le livre de M. Abbeloos, *De vita et scriptis Sancti Jacobi Sarugensis*, Louvain, 1867, et pour les Actes de saint Mares, le livre également de M. Abbeloos, *Acta Sancti Maris*, Leipzig, 1885.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XII, VIIIe SÉRIE.

MEMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

Les fils de Misraïm. (M. de Rochemonteix.)............. 199
Études bouddhiques. — Nâṭaputta et les Nigaṇṭhas. (M. Léon Feer.).. 209
La rage, son traitement et les insectes vésicants chez les Arabes. (Suite et fin.) (M. H. Camussi.)..................... 253
Notes d'épigraphie et d'histoire arabes. (Suite.) (M. Clermont-Ganneau.)...................................... 305
Notes d'épigraphie indienne. (M. E. Senart.)............. 311
Fragments coptes pour servir à l'histoire de la conquête de l'Égypte par les Arabes. (M. E. Amélineau.)............ 361
Deux chapitres extraits des mémoires d'I-Tsing sur son voyage dans l'Inde. (M. Ryauon Fujishima.)................. 411
Le château de Bâniâs et ses inscriptions. (M. Max van Berchem.)....................................... 440
Les premiers princes croisés et les Syriens jacobites de Jérusalem. (M. l'abbé Martin.)...................... 471

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance du 21 juin 1888.............. 5
Tableau du Conseil d'administration, conformément aux nominations faites dans l'assemblée générale du 21 juin 1888... 9
Rapport de M. Garrez, au nom de la Commission des fonds, et comptes de l'année 1887......................... 11
Rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1887, lu dans la séance générale du 21 juin 1888. 14

Pages.

Liste des membres souscripteurs, par ordre alphabétique.... 16

Liste des membres associés étrangers, suivant l'ordre des nominations.... 35

Liste des ouvrages publiés par la *Société asiatique*.... 36

Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant les années 1885-1886-1887-1888, lu dans la séance générale de la *Société*, le 21 juin 1888. (M. JAMES DARMESTETER.).... 39

Lettre de M. Jeannier, chancelier du consulat de France à Bagdad, à M. Barbier de Meynard.... 331

Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Vierter Band. Verzeichniss der Persischen Handschriften, von Wilhelm Pertsch. (A. PAVET DE COURTEILLE.) — Catalogue of the turkish manuscripts in the British Museum, by Charles Rieu. (A.-C. BARBIER DE MEYNARD.) — Manuel pour l'étude des grammairiens arabes. *La 'Alfiyyah d'Ibn Malik,* suivie de la *Lâmiyah* du même auteur, par A. Goguyer. (A.-C. BARBIER DE MEYNARD.) — Remarques critiques. (Dr L. LECLERC.)

Gustave Garrez. (Notice par M. SENART.).... 491

Procès-verbal de la séance du 9 novembre 1888.... 499

Liste des ouvrages offerts à la Société.... 500

Annexes au procès-verbal de la séance du 9 novembre 1888: Sur quelques points de l'arabe vulgaire intéressant la philologie sémitique. (M. CLERMONT-GANNEAU.) — Communication de M. HALÉVY. — L'inscription araméenne de Limyra. (J. DARMESTETER.)

Procès-verbal de la séance du 14 décembre 1888.... 510

Liste des ouvrages offerts à la Société.... 512

Annexe au procès-verbal de la séance du 14 décembre 1888. Communication de M. HALÉVY. — Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar, étude critique suivie de deux textes orientaux inédits, par L.-J. Tixeront. (RUBENS DUVAL.)

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.